DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

Commentarii ter prodeunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificiam Universitatem Lateranensem: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: MONS. ANTONIO PIOLANTI, Direttore di *Divinitas*, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 **ROMA**.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

THEOLOGICA SCRIPTA

IN HONOREM

EM.MI ERNESTI CARD. RUFFINI

Panormitani Archiepiscopi
olim
Pontificiae Universitatis Lateranensis
Magnifici Rectoris

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

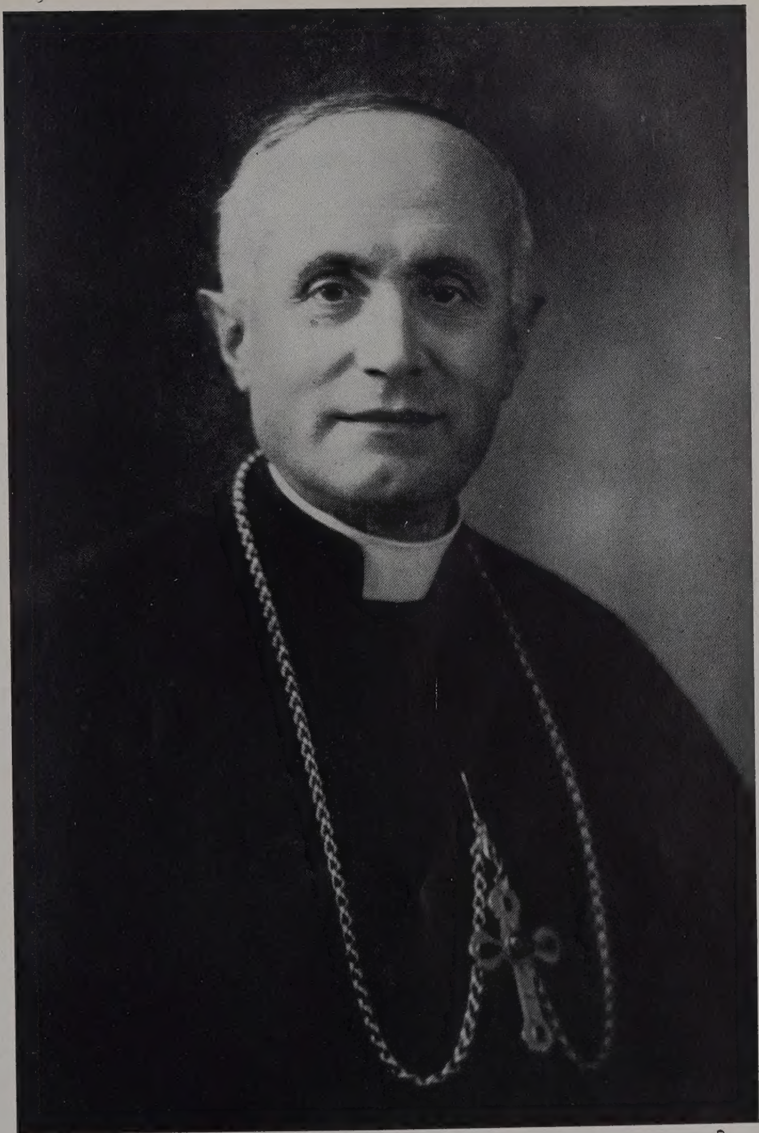
DIVINITAS

ANNI IV FASC. III EDITUS EST MENSE DECEMB. A.D. MCMLX

SUMMARIUM

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 8 m. Decembris A.D. 1960
✠ Petrus Canisius Van Lierde Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana



Em.mus Card. ERNESTUS RUFFINI
Archiepiscopus Panormitanus

ERNESTVM · S.R.E. · CARD. · RVFFINI

ARCHIEPISCOPVM · PANORMITANVM

ANNO · QVINQVAGESIMO · REVOLVTO

EX · QVO

SACERDOS · DEI · ALTISSIMI · CONSTITVTVS

PRIMITVS · SACRIS · OPERATVS · EST

PONTIFICIA · VNIVERSITAS · LATERANENSIS

IN · SACRIS · LITTERIS · EXPLANANDIS · TVENDISQVE

MAGISTRVM · INSIGNEM

IN · STVDIIS · MODERANDIS · RECTOREM · VERE · MAGNIFICVM

TOTIVSQVE · ATHENAEI · ALTERVM · VELVTI · PARENTEM

VENERANTI · ANIMO · ACCLAMAT

SIN · DIGNVM · AT · GRATVM · CERTE

ESTO · HAEC · PAGINA

EIVS · INSCRIPTA · NOMINE

MERITI · MONVMENTVM

Aloisius De Magistris

Mons. Antonino Romeo

L'ENCICLICA « DIVINO AFFLANTE SPIRITU » E LE « OPINIONES NOVAE »

Nel penultimo fascicolo (3 settembre 1960) della istruttiva Rivista *La Civiltà Cattolica,* tanto cara ai cattolici italiani per i suoi 110 anni di memorande lotte contro le tristi realtà e le false dottrine che mettono in pericolo la fede e la morale, il P. Luigi Alonso-Schökel, S.J., di lingua spagnola, ha pubblicato un articolo che ha attirato l'attenzione di molti per il suo stesso titolo: *Dove va l'esegesi cattolica?* (pp. 449-460). Parecchi Ecc.mi Vescovi, che rappresentano l'autentico Magistero dell'esegesi cattolica, sono rimasti perplessi dinanzi all'interrogativo, poichè dove debba andare l'esegesi cattolica essi lo sanno meglio di chiunque, e non vorrebbero certo che, spinta da qualche gruppo in qualche direzione non consentanea alla tradizionale dottrina e alla feconda interpretazione dei Libri sacri lasciataci dai Padri e dai Dottori della Chiesa e dagli « illustri interpreti delle età passate », i quali « penetrano sino all'intimo le profondità della divina Parola » (1), essa veleggiasse verso la « critica » eversiva o almeno avventurosa lanciata

---

(1) Enc. *Divino afflante Spiritu, Acta Ap. Sedis,* 35 (1943), p. 340. Il capoverso in cui ricorrono queste parole è intitolato, nella traduzione ufficiale data dall'organo della S. Sede: *Eccitamenti allo studio dei Santi Padri e dei grandi interpreti.* In esso Pio XII, rivolto agli ecclesiastici che sono preoccupati unicamente o principalmente della « critica » razionalista, che non si danno requie nel far conoscere al giovane Clero o al laicato cattolico, in tempi in cui il bisogno di fede avvertito dai cattolici rende più che mai « inattuali » tra loro gli scritti dei miscredenti, J. Wellhausen o A. Bertholet o A. Lods o R. Bultmann, deplora: « Fa dispiacere che sì preziosi tesori della cristiana antichità a non pochi scrittori dei nostri tempi siano mal noti... Piacesse a Dio che molti si dessero a ricercare gli autori e le opere d'interpretazione cattolica delle Scritture, e *cavandone le ricchezze quasi immense ivi accumulate, efficacemente concorressero a far sì che sempre più manifesto si renda quanto quegli antichi hanno penetrata e dilucidata la divina dottrina dei Libri Sacri, di modo che gli odierni interpreti ne prendano esempio e ne derivino opportuni argomenti* » (Enc. *Divino afflante Spiritu, ibid.;* sottolineatura dello scrivente).

dal razionalismo, che è sempre, di sua natura, « intransigente ed arrogante » (2).

La curiosità suscitata dall'articolo è stata tanto più viva e appassionata in quanto è stata disgraziatamente riaperta, da pochi anni, la *questione biblica* che aveva tanto diviso i cattolici per circa 25 anni, tra la fine del sec. XIX e i primi anni del sec. XX, e che cessò unicamente perchè intervennero con ogni energia i due grandi Papi Leone XIII e S. Pio X per ribadire il principio tradizionale della *verità assoluta* della S. Scrittura e di ogni sua affermazione, *escluso qualsiasi errore* di qualsivoglia natura. La *questione biblica* è stata riaperta tra i cattolici, in quest'alma Roma (ma non da Romani), in modo deciso e pugnace, proprio poco dopo la promulgazione dell'Enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950) che mette severamente al bando i fautori di « novità » e di « irenismo », quei cattolici cioè che, accesamente « concordisti » e « conformisti », vogliono in tutto uniformarsi al mondo di oggi (3), pomposamente gloriandosi dell'« era nuova », l'era cioè caratterizzata dalle distruzioni o minacce di distruzioni atomiche. Gli uomini di questa tendenza sono poco riguardosi verso il passato, e parlano con entusiasmo dell'avvenire; si presentano come i costruttori dell'avvenire, cioè dell'umanità nuova. Il passato è da loro giudicato con estrema ostilità, mentre magnificano l'avvenire, nel quale ripongono ogni loro fiducia, anzi ogni certezza (4). Schierandosi contro il passato, unica

---

(2) Questi due aggettivi sono del Card. A. Bea, in *La Civiltà Cattolica*, 94 (1943--IV), p. 212. Valgono per i razionalisti di tutte le epoche, anche quando ostentano, come E. Renan ed altri più dotti di lui, molta « moderazione ». Ed è ovvio il motivo: chi respinge aprioristicamente il miracolo *non può* ammettere che la Bibbia, e in primo luogo i Vangeli, « abbiano ragione ».

(3) Dimenticano stranamente i gravi moniti divini: « *Nolite conformari huic saeculo* » (Rom. 12,2), « *Nolite fieri servi hominum* » (I Cor. 7, 23: l'Apostolo spiega qui qual'è l'*unica* libertà che debbono rivendicare), « *Nemo potest duobus dominis servire* » (*Matth.* 6, 24), « *Si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et projice abs te, si dextera manus tua scandalizat te, abscide eam et projice abs te* » (*Matth.* 5,29-30, cf. 18, 8-9; *Marc.* 9, 46). Ed è non meno sorprendente che questi, che sono i principi in base ai quali coloro che professano lo stato di perfezione hanno rinunziato alla libertà personale e a tutti i beni e piaceri del mondo, per condurre una vita eroicamente sovraterrena, debbano essere ricordati proprio a coloro che ne sono gli araldi più qualificati. Il « mondo » che dobbiamo fuggire è sempre *il tempo, l'evo in cui viviamo*, onde l'equivalenza nel messaggio biblico tra « mondo » (κόσμος) e « secolo » (αἰών, tradotto « saeculum » dai Latini antichi): « questo secolo » significa « i tempi nuovi ».

(4) Inutile rilevare come questa mentalità sia filosoficamente assurda. L'umanità ha invece sempre posato i piedi sulla tradizione del passato, che è qualcosa di concreto, mentre lasciava l'avvenire, che non esiste nè è mai esistito finora se non per l'Onniscienza divina, alla Provvidenza divina. Perciò i poeti, interpretando la

realtà su cui possa poggiare il presente, e a favore dell'avvenire, che è meno di un ombra per il presente, nutrono tendenze riformiste: occorre innovare — dicono — per adeguarsi ai « tempi nuovi ».

Questo stato d'animo coincide esattamente con il *progressismo,* magistralmente descritto dal P.A. Messineo, S.J., in tre geniali articoli della *Civiltà Cattolica* (5). « Il progressismo vuole camminare con la storia, e perciò ha la paura di rimanere indietro su posizioni ritenute sorpassate: vuole adeguarsi nei concetti e nell'azione al secolo nostro, donde poi il suo sforzo di assimilare il pensiero contemporaneo, la sua arditezza a tuffarsi interamente nelle correnti del tempo presente, per incedere insieme, non sopra una pista laterale che ne permette l'esame, ma sulla stessa pista, con esse confuso. In fondo, i progressisti, *nonostante una certa spavalderia che li suole contraddistinguere, come uomini di punta e pionieri di nuovi disegni, temono di esser definiti retrivi, stazionari e conservatori e, dinanzi a un mondo che essi ritengono in marcia..., non vogliono apparire dei sorpassati o ripetitori di una sapienza buona per i secoli ormai lontani* » (6).

Il progressismo cattolico moderno « si volge al passato con uno spirito di critica corrodente, considera la tradizione dottrinale come un nucleo di verità e di principi buono per altri tempi... Il progressismo moderno è antitradizionalista. Se non è nella sua sostanza un modernismo rinverniciato, si può molto bene paragonare a quella corrente, della quale ad alcuni, forse non del tutto a torto, sembra una propaggine. Il modernismo pretese rinnovare il domma, vuotandolo di contenuto trascendente, dopo averlo sommerso nell'onda mobile del relativismo; fece appello al soggettivismo...; fu insieme razionalista e scettico sui poteri della ragione e soprattutto antiautoritario, e su questi binari

---

oscura inquietudine umana dinanzi al tempo e alla vita che fugge, hanno cantato: « Cualquiera tiempo pasado fué mejor » (Jorge Manrique), « Del doman non c'è certezza » (Lorenzo il Magnifico), « Non, l'avenir n'est à personne: — Sire, l'avenir est à Dieu... Tout ici - bas nous dit adieu » (Victor Hugo). E Dante, che, non essendo nè anacoreta nè cenobita, ben conosceva le « realtà terrestri », constata: « Non è il mondan romore altro ch'un fiato / di vento, ch'or vien quinci e or vien quindi, / e muta nome perchè muta lato », e paragona « mille anni » a « un muover di ciglia » (*Purg.* 11, 100-106).

(5) *Civ. Catt.*, 107 (1956-I) e 108 (1956-II): *Il progressismo contemporaneo* (3 marzo 1956), *Lo storicismo progressista* (5 maggio 1956), *Il provvidenzialismo progressista* (2 giugno 1956). Questa serie è completata dalla stupenda sintesi del P. Messineo (7 luglio 1956), *L'umanesimo e gli umanesimi.* In questi scritti, oggi già dimenticati, la profondità dei concetti è pari all'efficacia dello stile.

(6) A. Messineo, *Civ. Catt.*, 107 (1956-I) pp. [494-506] 497. La sottolineatura è dello scrivente.

procedette a una revisione radicale... per adeguarsi al così detto pensiero moderno e alle pretese esigenze del progresso intellettuale contemporaneo. Il progressismo, in verità, porta in se stesso impressi alcuni dei connotati descritti... Nei suoi enunziati mantiene un piglio di superiore autosufficienza, come interprete qualificato e indipendente delle esigenze della vita intellettuale e sociale del tempo presente, che soltanto i suoi fautori comprenderebbero a pieno... Il progressista sa, conosce, giudica con un criterio suo proprio, che poi non è altro se non il criterio ondeggiante di una verità relativa, diversa nei vari periodi della storia, e, per il tempo presente, il pensiero così detto moderno, la società moderna, le tendenze spirituali moderne, in una parola il così detto progresso moderno... ».

« Per quanto vago, soffuso di sentimentalismo, illogico sovente nelle sue proposizioni programmatiche, *ha delle precise fobie. Si scaglia con veenenza contro quanti, secondo il parere dei suoi seguaci, ostacolerebbero il rinnovamento cui il progressismo tenderebbe con tutte le sue forze.* Il suo atteggiamento è un atteggiamento dialettico tra il vecchio e il nuovo, fra la tradizione e la trasformazione, tra le forze del progresso, in virtù del quale si schiera decisamente per i secondi, battendo col martello della critica sui primi, che sommerge nella commiserazione del retrivismo. *Chi non la pensa in modo progressista è un reazionario conservatore, una mente tarda e anchilosata... La medesima antitesi, un tempo esasperata, tra modernismo e difensori del domma e della tradizione, tra modernismo e integralismo, si determina oggi tra progressismo e sostenitori del pensiero tradizionale cattolico, contro i quali sono diretti dardi, sarcasmi e valutazioni sovente ingiuriose* » ([7]).

« In seno alle stesse correnti cattoliche, riapre, in tal modo, una frattura, e questa riguarda tutti i campi del pensiero e dell'azione. *Si inserisce, in primo luogo, nel campo dommatico,* con la rimanipolazione della verità rivelata in termini di pensiero moderno, vuotandola, come fece il modernismo, del suo contenuto trascendente... » ([8]).

([7]) Queste righe, qui sottolineate, sono di viva attualità. Hanno con dolore sperimentato tutto ciò, specialmente in questi ultimi tre o quattro anni, quanti espongono il pensiero tradizionale cattolico intorno all'Ispirazione biblica, quanti soprattutto sostengono la verità assoluta e totale delle S. Scritture, senza infarcire il giovane Clero di un « problematismo » che sfocia non di rado nel relativismo, se non proprio nello scetticismo o nella negazione. Il giovane Clero, che viene a Roma con serena volontà di imparare ciò che dovrà poi insegnare nel Seminario, è non di rado ghermito dalle spire di questa *veemente fobia* contro i "retrivi".

([8]) A. MESSINEO, *ibid.*, pp. 498-500. Il P. Messineo, pensatore e osservatore che unisce l'erudizione moderna alla profondità filosofica e teologica, passa quindi a

* * *

Queste considerazioni preliminari erano necessarie per poter comprendere l'articolo recente che dobbiamo attentamente esaminare, data l'immensa importanza degli argomenti di cui tratta, relativi alle fonti scritte della Rivelazione, da cui deriva e cui si volge la fede cattolica. Siamo qui alle fondamenta stesse del Cristianesimo, poichè l'esegesi dei Libri sacri non è un mero esercizio di grammatica o di erudizione. Come hanno spiegato il Papa Pio XII, principalmente nell'Enciclica *Divino afflante Spiritu,* poi il Papa Giovanni XXIII, il Papa del *Libro* e del *Calice,* in varie occasioni, segnatamente nel discorso per il 50° della fondazione del P. Instituto Biblico, è la presentazione della « *Rivelazione di Dio che è diffusa con la luce riflessa dell'aurora, o con la pienezza del meriggio splendente in Gesù Cristo... Verità splendente per se stessa...* », è un « *lavoro squisitamente sacerdotale* che *deve essere animato da quello zelo, che ha di mira soltanto le anime* » [9].

In questo articolo recente, si tocca l'essenza della nostra Religione, cioè la legittimità della fede che dobbiamo alla Parola di Dio come verità suprema ed immutabile, e la validità della Tradizione cattolica in cui si perenna l'infallibile Magistero apostolico della Chiesa. Tutto l'edificio divino del Cattolicesimo è quindi impegnato in queste poche pagine. Se queste non sono esemplarmente esatte, recheranno grave danno, specialmente in questi tempi invasi dal progressismo, con i conseguenti corollari del relativismo e del sovversivismo.

Res nostra agitur, dovranno pensare, dinanzi al titolo *Dove va l'esegesi cattolica?,* tutti i sacerdoti del mondo, e principalmente gli Ecc.mi Presuli del popolo cattolico, che sono, sotto l'autorità e la guida del Sommo Pontefice, gli unici maestri autentici delle Sacre Scritture, di cui sono depositari ed interpreti autorizzati. Le S. Scritture, infatti, non possono costituire il monopolio di nessuno, all'infuori della sacra Gerarchia. Nessuno, anche se fosse veramente un grande scienziato, può interpretare le sacre Pagine a suo piacimento, con l'avallo della sua autorità personale. « La Scrittura non dipende da un'interpretazione privata » (II *Petr.,* 1, 20) [10].

---

parlare (nel 1956, sei anni dopo) dell'*attualità* dell'Enciclica *Humani generis,* che « ha messo il dito su questa piaga » degli sviamenti di fronte « al Verbo rivelato, alla tradizione e all'insegnamento autentico della Chiesa » (p. 500).

[9] Giovanni XXIII, *Allocuzione nel cinquantesimo del P. Istituto Biblico,* in *L'Osservatore Romano* del 19 febbraio 1960, p. 1.

[10] Come lo scrivente ha dimostrato nel suo trattato sull'Ispirazione (*Il Libro sacro,* Padova 1958, pp. 77-80), questo significato del passo di San Pietro (o della II *Petri,* come direbbero coloro che non ne ammettono l'autenticità), benchè ammesso

Il lettore attento prova la prima sorpresa in presenza del titolo davvero *sensazionale,* cui seguono appena undici pagine. La sorpresa del lettore aumenta, quando si accorge che, di queste poche pagine, la maggior parte non ha relazione diretta con le « vie dell'esegesi cattolica », ma ospita solo temi e considerazioni che stanno a cuore all'autore individualmente considerato.

Chi è l'autore? Evidentemente, per rispondere al complesso e formidabile quesito, occorreva una personalità altamente qualificata, di autorità universalmente ammessa, di esperienza prolungata e vastissima. Gli Ecc.mi Vescovi, i Teologi, nonchè l'intero Clero, hanno il diritto di domandarsi per quale motivo viene trattato il ponderoso tema, che li interessa sommamente, in poche pagine disinvolte, e da uno che non conoscono, mentre per la trattazione di un argomento di tanta responsabilità, che fu già trattato da insigni Maestri come L. Fonck e C. Pesch, si sarebbe preferito un Card. Bea o un P. Vaccari.

Personalmente, lo scrivente non ha il bene di aver mai incontrato o veduto il Rev. P. Luigi Alonso Schökel. Conosce però i suoi scritti, che toccano argomenti vari ([11]). Dagli *Acta P.I.B.* sa che ha preso la successione del defunto P.R. Dyson nel P. Istituto Biblico, come docente di esegesi del Vecchio Testamento. Come si addice tra uomini di studio, si tenterà qui di descrivere le idee, le tendenze e l'attività del P. Alonso unicamente in base ai suoi scritti considerati nella loro obiettività. Data l'importanza della posta in contesa (si toccano le fondamenta della fede cattolica, quando si parla della Scrittura e della Tradizione), il P. Alonso vorrà scusare lo scrivente se insiste molto su certi pericoli, particolarmente attuali, deplorati con estrema energia dai Sommi Pontefici e dall'Episcopato, come minaccia gravissima alla fede. Non si intende, d'altronde, dubitare della buona fede e delle buone intenzioni di P. Alonso e di chi ha con lui ingaggiato la campagna riformistica nel campo dell'esegesi cattolica. Siamo confratelli nella religione e nel

---

da molti antichi e moderni, sembra da escludersi. Il senso da ritenersi certo è: « La Scrittura non deriva dal pensiero umano e dall'iniziativa personale del profeta ». Questa citazione costituisce quindi un'accomodazione.

([11]) I suoi libri, non scientifici ma non privi di idee personali, in lingua spagnola, sono: *Viaje al Pais del Antiguo Testamento,* Santander 1956 (vi riferisce molti reperti dell'archeologia biblica per confermare la storicità del V.T.); *Pedagogia de la comprensión,* Barcelona 1955 ca. (apologetico); *Estetica y Estilistica del ritmo poetico,* Barcelona 1959 (letteratura); *El hombre de hoy ante la Biblia,* Barcelona 1959. Inoltre, articoli in *Verbum Domini,* in *Nouv. Revue Théol.*, ecc., e varie recensioni in *Verbum Domini* e *Biblica* dei quattro ultimi anni, alcune delle quali molto aggressive.

sacerdozio. Se ci vedessimo e ci parlassimo, certamente ci abbracceremmo.

Da tutto un complesso di indizi, il P. Alonso è da supporsi giovane, sia perchè le sue pubblicazioni sono di data recente, sia perchè sembra non essersi ancora affermato nel campo esegetico ([12]), sia anche perchè si « espone » a preferenza di altri per qualche operazione ingrata o per qualche « presa di posizione ». E' necessario conoscere le sue idee personali per poter comprendere in qual modo concepisce e vagheggia le « vie nuove » che presenta, in tono apodittico, non solo ai suoi alunni, ma all'« esegesi cattolica » tutta quanta. Apriamo il suo ultimo volume (1959): « *L'uomo di oggi davanti alla Bibbia* ». Si tratta di conferenze tenute dinanzi a ecclesiastici e laici spagnoli, e destinate e erudire tutti, non intorno alla Bibbia, ma intorno alla « storia della ricerca biblica », dall'oscurantismo dei secoli scorsi (XVI-XIX) fino alla radiosa era moderna. Oppone fra loro anche i Papi e le Encicliche: mentre i Papi da Leone XIII a Pio XI tennero i « cercatori » (così oggi si dovrebbero chiamare gli studiosi, secondo i «moderni») cattolici nella soggezione e nel timore, solo Pio XII, con la *Divino afflante Spiritu,* avrebbe dato fiducia e serenità ([13]). Magnifica poi la critica della Bibbia (Bibbia che, tra tante conferenze « critiche », il popolo continua ad ignorare), deplorando (davanti ai buoni cattolici di Spagna!) che i cattolici (cioè il Magistero Ecclesiastico) abbiano ostacolato gli arditi pionieri cattolici nel campo della critica testuale e letteraria. Descrive in modo commosso e commovente le persecuzioni subite da Richard Simon ([14]), da parte della Chiesa. E conclude che « per lo zelo esagerato di questi conservatori rimase chiusa ai cattolici una feconda via di investigazione... Se Simon avesse fondato una scuola, i cattolici si sareb-

---

([12]) I Gesuiti spagnoli che a Roma, oggi, godono di una ben meritata fama scientifica nel campo biblico sono il P. F. Asensio e il P. F. Puzo, docenti nella Pont. Università Gregoriana, il primo di esegesi del V.T., il secondo di esegesi del N.T.

([13]) Il libro finisce (pp. 143-144) affermando che il « nuovo orientamento » di Pio XII conferisce una « sensazione di sollievo e di tranquillità spirituale », ma non parla al suo pubblico di incremento della fede nella Rivelazione... Molte parole umanitarie. Per la storia, lo scrivente testimonia che di quel clima di apprensione e sgomento tra gli esegeti, nessuno si accorgeva al P. Istituto Biblico prima del 30 settembre 1943, e neppure di speciali pericoli per la salvezza eterna che, secondo il P. Alonso, comporterebbe lo studio della Bibbia.

([14]) Sull'atteggiamento e le tendenze di Richard Simon e sulla condotta delle Autorità Ecclesiastiche a suo riguardo, sembra molto più obiettivo e comprensivo il capitolo che dedica al dotto critico oratoriano PAUL HAZARD, in *La crise de la conscience européenne,* Paris 1935, pp. 184-202. L'accademico di Francia, pur non essendo un cattolico praticante, giustifica la Chiesa, mette a nudo certi lati della controversia che il P. Alonso sembra ignorare.

bero avvantaggiati sui protestanti e avrebbero realizzato una critica della Scrittura libera dalla tremenda deformazione razionalista ». Parrebbe che il P. Alonso imputi alla Chiesa, a « questi conservatori » odiati che addita sempre all'esecrazione del pubblico (e dei suoi alunni), l'offensiva razionalista cominciata con Toland, Cherbury, Collins, proseguita da S. Semler e « dotti » tedeschi, poi dai « moderati » Havet e Renan, e in piena efficienza ancor oggi ([15]). E' il metodo ben noto dei progressisti di addossare tutte le colpe alla Chiesa. Ma possibile che non vi sia altro da fare, mentre l'umanità odierna avverte ben altri bisogni intellettuali e spirituali, che di riesumare qualche « affare Galileo », proprio noi? Anche se le cose andassero così come le presenta il P. Alonso, non sembra sia il caso di perdere e far perdere tempo con tali recriminazioni, *invece di far conoscere la S. Scrittura,* che il popolo cattolico di solito ignora e che il giovane Clero conosce poco. Nello ultimo capitolo tocca, dinanzi al gran pubblico, la questione dell'inerranza. Forse per inculcare, in questi tempi di materialismo e di relativismo, la convinzione della totale immunità della Bibbia dall'errore? Nient'affatto. Solo per insegnare che « non è necessario difendere per forza la oggettività storica di tutti i libri della Bibbia » ([16]), per colpire di nuovo l'« ingenuità » dei conservatori, e per rivendicare (dinanzi al pubblico) ogni libertà di movimenti dinanzi all'esegesi dei Padri della Chiesa.

La mentalità del P. Alonso è coerente con l'atteggiamento polemico contro la Tradizione e contro i « conservatori », che caratterizza il volume di lezioni sopra analizzato. Ciò risulta dai suoi scritti più brevi. Se sarà necessario, forniremo accurati rinvii a scritti suoi; ma, per economia di spazio, dobbiamo ora contentarci di enumerare le tesi che egli propaga, in contrasto con l'esegesi cattolica di sempre. Insegna che in Israele (e quindi nella Bibbia) non esisteva religione interiore e personale, almeno fino all'esilio babilonese, ma solo una religione

---

([15]) Le vere cause del razionalismo sono del tutto diverse. Sono additate nella citata densissima opera di P. Hazard, *La crise de la conscience européenne,* pp. 245-347 (e sono appunto quelle che operano oggi come nel « secolo dei lumi » per antonomasia: l'empirismo, la morale « sociale », la « felicità » sulla terra, la « scienza » e il «progresso », un « nuovo tipo di umanità »), e nei lavori di un'altro laico, razionalista egli stesso, che con erudizione e acume ha studiato le manifestazioni dell'anti-religione in Francia nel sec. XIX, Georges Weill.

([16]) Questa è la formulazione dell'idea di P. Alonso che è data in *Rivista Biblica* (in mano, oggi, degli intimi collaboratori di P. Alonso) 7, 1959, p. 374. E' ovvio che l'« oggettività storica » deve essere ricercata solo nei libri storici, e in altro luogo P. Alonso lo dice, incidentalmente. Ma la frase così formulata è atta a turbare i credenti.

collettivistica ([17]); sembra ignorare che il P. Istituto Biblico ha sempre sostenuto il contrario ([18]), e che i più recenti studi rigettano quella « ricostruzione » del tutto eversiva ([19]). Il monoteismo è quasi del tutto negato in Israele (cioè nella Bibbia) fino all'esilio babilonese; questa teoria « critica » comporterebbe gravissime conseguenze per tutto il V.T., ma non mancano, tra gli amici intimi di P. Alonso, coloro che abbattono praticamente il Vecchio Testamento ([20]). Insegna inoltre che la retribuzione attesa era solo materiale, temporale, fino all'anno 100 o 90 a. C.; ma senza la fede e la speranza, sia pure informe, nella retribuzione divina nell'aldilà, che cosa diventa la religione, il messaggio profetico, il messianismo? Quanto alle vecchie tesi « critiche » (le quali, quando provengono dai razionalisti, hanno sempre addentellati ideologici, e non di rado poggiano aprioristicamente su di essi), P. Alonso è intransigentissimo. La tanto discussa ipotesi documentaria di Wellhausen per lui assume la rigidezza di una verità assoluta, incontrovertibile; ma nel 1954 si pensava e si insegnava molto più cautamente al P. Istituto Biblico ([21]). Delle idee che, intorno al N.T., circolano nell'ambiente del P. Alonso, si parlerà alla fine.

E' necessario sapere tutto ciò per poter giudicare la « presa di posizione » costituita dall'articolo « *Dove va l'esegesi cattolica?* ».

Qualche ripetizione, in cui il lettore si imbatterà nelle pagine seguenti, è dovuta alla struttura stessa dell'articolo del P. Alonso,

---

([17]) Per chi conosce la filosofia e psicologia della religione, è evidente che soltanto la religione individuale, con convinzioni e atteggiamenti interiori (cioè personali), è una religione vera e propria.

([18]) Il 24 febbraio 1949 fu assai lodata dai PP. Bea e Dyson una tesi in proposito, che era stata diretta e controllata, parte per parte, dall'insigne P. Bea.

([19]) A. GELIN, *L'âme d'Israël dans le Livre,* Paris 1958, pp. 46-48. Questo carissimo amico dello scrivente ripudiava, in questo suo putroppo ultimo libro, la tesi che aveva sostenuta in *Les idées maîtresses de l'A.T.,* Paris 1946, scritto sotto l'influsso di A. LODS.

([20]) Si veda p. es. J. LEVIE, *La Bible parole humaine et message de Dieu,* Lovanio 1958. *Parole humaine.* Finora la dicevamo « Parola di Dio »; ma noi siamo arretrati, ci insegna P. Levie, che, dopo aver parlato di varie Encicliche dei Papi, sferra contro il V.T. un attacco incredibilmente violento (pp. 261-270). Il P. Levie ha esercitato notevole influsso sul P. Alonso, di cui sembra essere stato professore.

([21]) La tesi di Mons. E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo,* consigliata e diretta dal venerato P. Bea, difesa il 28 maggio 1954, e acclamata « summa cum lande » da P. Dyson e dall'intera Commissione esaminatrice, si chiude con questo periodo: « Tutto questo... mette spesso in evidenza che la « classica » distinzione delle fonti nell'Esodo, distinzione che non sempre coincide con la differenza di genere letterario, non ha solido fondamento ». Per il Genesi, poi, il recente studio del grande egittoligo laico J. VERGOTE, *Joseph en Egypte,* Louvain 1959, controllato da Mons. J. Coppens, dimostra che *Gen.* 37-50 fu composto al tempo di Ramses II, cioè al tempo di Mosè.

il quale ritorna senza posa su alcune affermazioni, capitali per il suo assunto.

Chiediamo scusa al P. Alonso se siamo persino fastidiosi: la materia trattata, di estrema importanza e delicatezza, lo esige.

* * *

Il P. Alonso stabilisce una «traiettoria», come la chiama. « Traiettoria fissata in due punti, che potrebbero essere, l'uno, l'Enciclica biblica *Divino afflante Spiritu* (1943) di Pio XII, l'altro, le ultime parole sulla Bibbia, pronunciate dallo stesso Pontefice, sei settimane prima della sua morte, nel messaggio inviato agli esegeti cattolici riuniti a Bruxelles » ([21 bis]).

Volendo dimostrare che tra il 1943 e il 1958 è avvenuto « uno strano cambiamento di direzione » nell'esegesi cattolica, il P. Alonso si vede costretto ad affermare: 1) che prima del 1940 gli esegeti cattolici, a cominciare dai più celebri professori del Pont. Istituto Biblico, non avevano idea del metodo scientifico; 2) che dal 1943 la scienza esegetica cattolica finalmente è nata, è cresciuta, si è sviluppata portentosamente, tutto nel breve giro di 15 anni.

Il primo assunto è acremente polemico contro tutti i grandi esegeti susseguitisi nei 19 secoli della storia della Chiesa, ai quali non si vede che cosa il P. Alonso, rappresentante del quindicennio 1943-1958, abbia da contrapporre. Il Religioso spagnolo si mette risolutamente all'opera. Seguiamolo nella sua esposizione dei fatti e dei testi.

La coscienza impone, a chi scrive queste righe, di sottrarre tempo al suo studio dei Libri sacri, affinchè i giovani, che hanno la sfortuna in questi anni di essere storditi dalle esaltate novità e dalle millantate « conquiste », non si lascino addormentare da ragionamenti che potrebbero loro sembrare ovvii e lineari, anche perchè di solito manca loro il tempo o la comodità di controllare i fatti e i testi allegati. Appena poche settimane fa, un noto scrittore francese rilevava che l'informazione oggi propinata al pubblico non produce affatto la conoscenza della verità, e che spesso è presentata in modo da impedire la formazione di chi la riceve ([22]).

([21 bis]) *La Civiltà Cattolica*, 111 (1960-III), p. 449.

([22]) Pierre Frédérix, *Un siècle de chasse aux nouvelles*, Paris 1960. Nel tracciare la storia (1835-1957) dell'Agenzia « Havas », soppressa nel 1944-5 e risorta col nome di « France-Presse », presenta un impressionante parallelo tra i fatti noti all'opinione attraverso le Agenzie d'informazione, e i fatti quali sono real-

Per cominciare, il P. Alonso sceglie, come teste di turco, tre insigni Maestri della Compagnia di Gesù, morti prima del quindicennio della « novella storia ». Rincresce il dovere constatare che il P. Alonso manca a tal punto di buon gusto da non comprendere che dinanzi a uomini della statura di L. Billot, L. Fonck, L. Murillo, egli dovrebbe senz'altro inchinarsi riverente. Ma, forse egli non ha tempo di pensarci, tutto preso com'è dai « tempi nuovi ». Con testi maneggiati come egli fa, il P. Alonso potrà dimostrare qualunque cosa. Questo suo metodo esegetico, che ha come unica direttiva una tesi da dimostrare per « fas » o per « nefas », dimostra che siamo molto lontani dalla scienza genuina, la quale è privilegio di ben pochi, anche dopo il 1940.

Si cita un testo del Billot che ironizza un pochino su certe pretese di certi orientalisti ([23]). A questo testo si oppone un passo dall'Enc. *Divino affl. Sp.* (1943) che raccomanda l'uso, per l'illustrazione dei Libri sacri, dei numerosissimi reperti dell'archeologia orientale, nonchè degli ultimi studi filologici. Con procedimento sommario, si conclude: *Ergo* prima del 1943 gli esegeti cattolici non lavoravano scientificamente. Sono da compiangersi i giovani e gli inesperti che vengono praticamente costretti a conformarsi a simile modo di ragionare.

Non basta. Anche per i generi letterari, il P. Alonso oppone a due testi del Card. Billot, il quale non impostava la questione filologicamente, il passo dell'Enciclica di Pio XII che si riferisce alle norme ermeneutiche da applicare dal punto di vista letterario, per poi concludere soddisfatto: « La differenza tra i due punti di vista è sostanziale » (p. 451).

---

mente avvenuti. Il giudizio di François Borella, in *Esprit* (rivista non sospetta di passatismo!) di settembre 1960, gioverà a far comprendere quanta verità contenga ciò che i « moderni » chiamano con sufficienza boriosa « la storia » o « l'informazione sicura ». « Un tel ouvrage... a l'immense mérite de créer un genre nouveau et original: il révèle ce qu'ont su les contemporains des faits qui ont modelé leur époque et leur destin... P. Frédérix... multiplie les exemples concrets qui révèlent le hiatus pouvant exister entre la vérité et l'information... ».

([23]) Il P. Alonso sembra non aver compreso il testo del grande teologo che cita. L. Billot pensava ad Orientalisti che avevano apostatato (Renan, Amélineau) o ammesso qualche errore (F. Lenormant), e, con « l'esprit » francese che possedeva in sommo grado, prende in giro « le troppe conoscenze »! Oggi tanti non hanno neppure il senso dell'umorismo. Per altro è risaputo che L. Billot era un teologo speculativo, nei cui libri difetta spesso la scienza positiva (filologica e storica). Ma ciò accade anche oggi: gli « speculativi » non sono « positivi », e viceversa. Da secoli si desiderano teologi che realizzino appieno la sintesi dei due aspetti della loro scienza. Nel secolo scorso si sono approssimati a quest'ideale Möhler, Scheeben, il grande Card. G.B. Franzelin .

Lo stesso « persiflage » raggiunge poi due insigni Maestri del Pont. Istituto Biblico, i PP. Murillo e Fonck. Con che aria di superiorità il Padre li tratta! Rimprovera al dotto P. Murillo di avere attribuito un « perfetto carattere storico » ai capitoli 6-10 del *Genesi*. Ma non è in grado di dire che, contemporaneamente al P. Murillo (N. Peters, L. Desnoyers), e prima di lui (Fr. v. Hummelauer, E. Schöpfer) interpretavano la storicità di quel settore del *Genesi* in senso più largo, e distinguevano vari generi di presentazione storica ([24]).

Quanto all'Enciclica *Humani generis* ([25]), che il P. Alonso utilizza per condannare il P. Murillo, una delle belle figure del P. Istituto Biblico, bisogna dire che non l'ha capita, poichè non deve supporsi che ne abbia mutilato il testo e travisato l'insegnamento intenzionalmente. Citiamo le parole dell'Enciclica che il P. Alonso non ha citate: « *In modo particolare si deve deplorare un certo sistema di interpretazione troppo libera dei libri storici del Vecchio Testamento; e i fautori di questo sistema, per difendere le loro idee, a torto si riferiscono alla Lettera che non molto tempo fa è stata inviata all'Arcivescovo di Parigi dalla Pont. Commissione per gli Studi Biblici. Questa Lettera infatti fa notare che gli undici primi capitoli del Genesi, benchè propriamente parlando non concordino con il metodo storico usato dai migliori autori greci e latini o dai competenti del nostro tempo, tuttavia essi* appartengono al genere storico in vero senso, *ma che però deve essere maggiormente studiato e determinato dagli esegeti* » ([26]). Questo prezioso testo rivendica l'esattezza del Responso della Pont. Commissione Biblica del 30 giugno 1909 ([27]), e quindi giustifica il modo di esprimersi del P. Murillo, poichè la formola « perfetto carattere storico » non differisce sostanzialmente da quella usata da Pio XII « genere storico in un vero senso ».

([24]) E. Dorsch S.J. (per nulla propenso a correnti liberali o progressiste), *De Inspiratione S. Scripturae* (*Institutiones Theol. Fundam.*, III), Innsbruck 1927, pp. 389-395, ammette « genera historica diversa » (cf. p. X), pur respingendo decisamente « les conceptions mythologiques » che il P. M.-J. Lagrange aveva ammesse nei primi capitoli del Genesi.

([25]) Questa mirabile Enciclica porta un titolo che racchiude, implicito, un allarme e un monito gravissimo: *De nonnullis falsis opinionibus quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur*, cioè: *Di alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica.* Ma gli « amatori delle novità » bollati dall'Enciclica (*Civiltà Cattolica*, 101 [1950-III], p. 462, n. 17) vorrebbero soffocare l'angosciato allarme e l'altissimo monito.

([26]) *Civ. Catt.*, *ibid*, pp. 471-472, n. 39.

([27]) Questo autorevole Responso è intitolato *De charactere historico priorum capitum Geneseos* (Denzinger-Umberg, *Enchiridion Symb. et Defin.*, ed. 20, 1932, nn. 2121-2128).

Molto energicamente commenta il testo sopra riferito dell'Enciclica il venerato Card. A. Bea: « Di grande portata e attualità è il monito che l'enciclica fa parlando della *relazione fra storia ed esegesi*. Il Santo Padre deplora « un certo sistema d'interpretazione troppo libera dei libri stòrici del Vecchio Testamento », che oltrepassa « i limiti e le cautele stabilite dalla Chiesa ». Questa interpretazione si riferisce « a torto » alla lettera mandata dalla Pontificia Commissione Biblica al compianto Card. Suhard, Arcivescovo di Parigi (16 gennaio 1948). *Infatti di quella lettera, volutamente cauta e ponderata, si è molto abusato* ([28]); molti la considerano come la « magna charta » di ogni esegesi libera, come un documento che legittimerebbe tutte le opinioni, anche le più stravaganti: « A torto », dice il Santo Padre. Quella lettera non è un programma, ma una semplice risposta a due domande proposte alla stessa Pontificia Commissione, alla quale si chiese l'abrogazione dei due decreti che trattano della mosaicità del *Pentateuco* (1906) e del carattere storico dei primi tre capitoli del *Genesi* (1909). La Commissione Biblica respinge senz'altro queste richieste, osservando — cosa del resto nota ad ogni teologo ben informato — che questi decreti non si oppongono a un ulteriore esame veramente scientifico dei suddetti problemi, in base ai risultati acquisiti negli ultimi quarant'anni ([29]). Quanto ai primi undici capitoli del *Genesi*, irti di problemi e difficoltà, la Commissione insiste che si tratta di « storia » in un vero senso, benchè non nel senso di storia classica o moderna... La Commissione Biblica è dunque ben lontana dal dare il lasciapassare a tutte le opinioni stravaganti; non si rivolge a semplici volgarizzatori, nè a dilettanti di saggi esegetici, bensì agli studiosi seri e competenti, e *non toglie nulla alla autorità delle decisioni e norme finora emanate in tal proposito* » ([30]).

([28]) La sottolineatura di questa frase è dell'estensore di queste pagine.

([29]) Si osservi che il Card. Bea, come del resto qualunque esegeta vero e proprio, non si è mai accorto di una frattura che si sarebbe verificata in seno all'esegesi cattolica negli anni 1940-1943.

([30]) A. Bea, *L'Enciclica « Humani generis » e gli studi biblici*, in *La Civiltà Cattolica*, 101 (1950-IV), pp. [417-430] 427-428. L'ultima sottolineatura è dell'autore di questo articolo. Continuando nell'interpretazione dell'insegnamento della *Humani generis*, l'eminente esegeta scrive: « Se poi il Santo Padre osserva che tali narrazioni inserite nella Sacra Scrittura sotto l'influsso dell'ispirazione non possono essere poste allo stesso piano delle mitologie o simili dei popoli dell'Antico Oriente, non fa altro che confermare, partendo da un principio dommatico, quello che l'esegeta, paragonando concretamente quegli antichi documenti mitologici con le parole della Sacra Scrittura, nota tante volte: cioè che, anche dove c'è forse una allusione a miti e racconti mitologici, sia nel vocabolario sia nell'idea, nei Libri ispirati *tutto è subordinato alla fede monoteistica*, espresso con casta sobrietà e semplicità, in maniera da far quasi toccare con mano l'influsso soprannaturale del

Da queste autorevoli parole risulta che nulla è cambiato nè nella scienza esegetica, appassionatamente coltivata sempre dai cattolici, nè nel supremo Magistero della Chiesa che, sia con l'Enc. *Providentissimus* (1893) sia con l'Enc. *Divino affl. Sp.* (1943), raccomanda in sommo grado gli studi biblici con metodo rigorosamente scientifico. Solo dei « volgarizzatori e dilettanti » possono affermare che la vera scienza esegetica dei cattolici comincia soltanto dopo il 1940 ([31]). Evidentemente, chi si è creata una simile persuasione. non può avere che disprezzo per il passato, concepito come tempo di tetro oscurantismo.

Perciò viene colpito anche l'insigne P. Leopoldo Fonck, S.J., collaboratore diretto di S. Pio X nella fondazione del P. Istituto Biblico, scienziato che nessun Ecclesiastico può esimersi dal venerare, tanto meno un suo confratello, tanto meno chi, dinanzi ai giovani alunni, non tace la propria ammirazione per acattolici e anticattolici. Non è lecito denigrare un morto col pretesto che non è « moderno », soprattutto quando le sue dotte opere sono ancora vive e illumi-

---

carisma dell'ispirazione. Con piena ragione l'enciclica ripete la constatazione già fatta nell'enciclica *Divino afflante Spiritu,* che " i nostri agiografi sono palesemente superiori agli antichi scrittori profani ". E' interessante a questo proposito vedere come oggi un biblista non cattolico parla della stessa questione della storicità delle narrazioni popolari dei primi capitoli del *Genesi* ». Il competentissimo A. Bea cita quindi il dotto orientalista acattolico Gerhard von Rad che, nel suo commento a *Gen.* 1-12 (Göttingen 1950), p. 36, rileva che nei racconti del *Genesi* e di tutto il Vecchio Testamento non si trova la tendenza all'idealizzazione e alla mitificazione dei personaggi che era in uso presso gli altri popoli antichi. Poi rileva: « Si vede da queste parole che la valutazione delle antiche narrazioni popolari anche presso i non cattolici è in una fase di seria revisione, fatta semplicemente in virtù di criteri storici e letterari, astraendo da ogni ispirazione biblica. *Quanto più noi cattolici...!* Sommamente a proposito, quindi, *l'enciclica disapprova quella irresponsabile facilità con cui non di rado autori di poca o nessuna competenza sentenziano dei racconti biblici, svalutandone la storicità e la verità.* Quanto più cautamente si esprime un altro moderno autore non cattolico parlando dell'antica tradizione popolare d'Israele... ». Dopo aver citato la *Geschichte Israels* (Göttingen 1950), p. 39, del celebre semitista M. Noth, che « afferma la stessa cosa detta dalla Pontificia Commissione Biblica nella lettera tanto malintesa mandata al Card. Suhard », il venerato Maestro conclude: « L'esegesi cattolica sarà riconoscente al Santo Padre dei paterni ammonimenti con cui *addita i pericoli che minacciano oggi quella scienza...* L'importanza degli studi biblici, specialmente nella formazione dei futuri sacerdoti, ma non meno nel ministero pastorale, è tanto grande che anche una lieve deviazione dal giusto sentiero può avere esiziali conseguenze e recare grave danno alle anime e alla Chiesa » (*Civ. Catt., ibid.,* pp. 428-430)

([31]) Certamente il buon P. Alonso replicherà che egli non ha voluto dire ciò, che non ha detto ciò. Ma, qualunque sia il suo pensiero intimo, è certo che nella sua prosa tutto il Clero, giovane e anziano, ha letto ciò, ha compreso ciò. Ed egli lo sa benissimo. Che altro significherebbe, altrimenti, la luminosa « traiettoria » quindicennale con cui si inizia e si chiude il suo articolo?

nanti ([32]). Per opporlo all'Enc. *Humani generis,* che condanna i *novatori e gli irenisti,* mentre raccomanda inflessibilmente la fedeltà alla Tradizione cattolica, il recente articolo cita un solo passo della *Humani generis* (sempre e solo lo stesso passo!), e lo cita *incompleto,* attribuendo invece al P. Fonck affermazioni false o inesatte, che in realtà sono del tutto estranee a quanto il compianto Maestro insegnava e pubblicava. Il P. Alonso non cita nessun testo di P. Fonck, ma ne riassume l'esposizione e la dimostrazione a modo suo; ha anche l'abilità di non lasciar capire se egli ammette o respinge principii esegetici cattolici di sempre, quali i seguenti: «la Bibbia narra infallibilmente fatti storici», « nella storia biblica... c'è storicità totale, estendentesi fino alle più minute particolarità, secondo l'insegnamento dei Padri della Chiesa » ([33]). Si imputano poi al P. Fonck tre errori principalmente: 1) l'avere affermato che « la libertà narrativa dell'agiografo sarebbe inconciliabile con l'ispirazione »; ma il P. Fonck non ha mai menomamente posto in questione la libertà dell'agiografo, sia esso narratore, sia esso profeta o poeta; naturalmente non può ammettere una « libertà narrativa » ([34]) che viene definita, da un collega di P. Alonso, « la libertà che la tradizione e gli Evangelisti si prendono con la realtà sto-

---

([32]) Si rilegga il necrologico di questo grande Gesuita che apre l'ultimo numero di *Biblica* 11 (1930). Morto (19 ottobre 1930) a 65 anni, ha lasciato 11 densi volumi (vari dei quali tradotti in più lingue), oltre molti fascicoli di dispense e varie centinaia di eruditi articoli. Cfr. A. Bea, *Pont. Instituti Biblici de Urbe prima quinque lustra,* Roma 1934, pp. 10-16, 38-40.

([33]) *Civ. Catt.,* 3 sett. 1960, p. 452. Il P. Alonso mette insieme, in uno stile poco chiaro e poco didattico, molte cose, anche i « padri (scritto con minuscola) della Chiesa », e, per poterlo più facilmente demolire, forza il pensiero del P. Fonck, il cui stile è sempre luminosamente chiaro. Il P. Fonck distingue perfettamente, nel 1905, la presentazione della storia biblica da quella degli scrittori profani di storia. Non si richiama soltanto ai « padri della Chiesa », ma al costante Magistero della Chiesa, costante fino ad oggi 1960. Si noti l'inciso, introdotto con una sottile ironia polemica dal P. Alonso: « fino alle più minute particolarità ». Il Magistero Ecclesiastico insegna inequivocabilmente, oggi come ieri, che *tutto* ciò che è « Parola di Dio », anche gli « obiter dicta », è totalmente immune da errori, per il fatto che Dio non può nè errare nè indurre in errore. Su questo punto come su tutti gli altri, la preziosissima Enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943) non solo ha confermato, ma ha fortemente ribadito e precisato l'Enciclica *Providentissimus* del 1893, definita dal grande Pio XII « la Magna Charta degli studi biblici » (*Civ. Catt.,* 94 [1943-IV], p. 194).

([34]) Ecco una delle formole, apparentemente innocue, che oggi viene messa in giro da quei pochi, ma attivissimi, seguaci delle « opinioni nuove » condannate dalla *Humani generis* (1950). « Libertà narrativa » può significare « libertà » di mescolare il falso al vero, le invenzioni soggettive alla realtà oggettiva, gabellando il falso per vero, l'invenzione per storia. Ma simile « libertà » non può essere ammessa e utilizzata da nessuno scrittore serio e onesto.

·ica dei fatti e dei detti di Gesù » ([35]), ciò che, più semplicemente e apertamente, senza eufemismo, significa falsificare la storia; 2) l'essersi « richiamato alla storia critica moderna (p. es. Bernheim), per provare la storicità delle narrazioni bibliche »; ma il P. Fonck non si è mai richiamato a Bernheim « per provare la storicità delle narrazioni bibliche », anche per il semplice fatto che E. Bernheim non si occupò mai di tale argomento, ma solo per illustrare la natura e le leggi della storia, secondo gli antichi e secondo la critica moderna ([36]); 3) l'avere rifiutato di « ricorrere al metodo comparativo » ([37]), mentre il dottis-

---

([35]) MAX ZERWICK, *Critica letteraria del N.T. nell'esegesi cattolica dei Vangeli. Conferenze tenute al Convegno Biblico di Padova* 15-17 *Settembre* 1959, S. Giorgio Canavese (Torino) 1959 (fogli ciclostilati, senza « Imprimatur », diffusi dai dirigenti della *nuova* Associazione Biblica It.; queste « conferenze » di Padova vengono attivamente incensate dalle Cronache dell'attuale *Rivista Biblica* che è l'organo di detta Associazione), p. 1 (sin dalla p. 1!).

([36]) Il trattato metodologico di ERNST BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode,* 1889, 6ª ediz. Leipzig 1908, che in Italia fu molto studiato nella traduzione parziale (3° e 4° cap.) di A. CRIVELLUCCI (*Euristica e Critica,* Pisa 1897), rimane ancor oggi utilissimo. Il compianto P. M.J. Lagrange adoperava, nei suoi studi, un'altra ottima trattazione metodologica, giustamente apprezzata dai Francesi: Ch.-V. LANGLOIS e Ch. SEIGNOBOS, *Introduction aux Études historiques,* Paris 1891. Non si è pubblicato nulla, nell'ultimo ventennio, che rivesta l'importanza di questi studi fondamentali. Gli studiosi di prima della « traiettoria » sapevano studiare sodo, invece di occuparsi della propaganda di « opinioni nuove », molto comode poichè dispensano dallo studio delle grandi opere trasmesseci dalle generazioni precedenti, squalificate come « non moderne ». Oggi, ecco come si usa fare da qualcuno. Si coglie il pretesto da un articolo scientifico, che è di tutt'altro tenore e di tutt'altro tono, e si fa propaganda di tesi che negano, p. es., la storicità della promessa del Primato a Pietro (Mt. 16, 161-18), facendo nientemeno che appello, — davanti a giovani Ecclesiastici —, allo Spirito Santo: « *Lo Spirito Santo non ci lascia in pace nella pacifica possessione di questo splendido avvenimento dogmatico* [del Primato a Pietro] » (M. ZERWICK, *op. c.,* p. 2), anzi si estende la norma di tale « critica » all'« insieme del Vangelo di Mt. » (p. 4). Si noti che la storicità del passo sul Primato di Pietro (Mt. 16, 16-18) è ammessa oggi da non pochi protestanti avversi al cattolicesimo, p. es. da O. Cullmann (*Saint Pierre,* 1955). Viene poi esclusa la storicità delle « Apparizioni di Gesù (Risorto) », dopo di che si conclude perentoriamente, polemizzando con l'intera Tradizione e con il Magistero: « Lo Spirito Santo... il testo sacro stesso ce lo insegna, *piaccia o spiaccia.* Dobbiamo tenerne conto... e non voler *fare ad ogni costo la politica dello struzzo, contro la volontà e la verità di Dio* ».

([37]) Da tutto il periodo, che è in funzione di opposizione al P. Fonck (si apre con un « invece »), il giovane alunno o inesperto lettore, che crede a tutto ciò che gli dice il P. Alonso (nè vede motivi di non credergli), concluderà che la *Divino afflante Spiritu* introdusse in campo cattolico una novità mai udita o mai ammessa, parlando di « ricorso al metodo comparativo », e che P. Fonck vi era ostinatamente ostile.

simo fondatore del P. Istituto Biblico raccomandò sempre l'uso di tutti i sussidi che possono fornire tutte le scienze, come egli stesso sempre praticò, condannando solo gli eccessi del « metodo comparativo » della « Religionsgeschichtliche Methode », specialmente nelle conclusioni divulgate da R. Reitzenstein.

Ma che cosa intende l'Alonso con la formola « metodo comparativo? ». Parrebbe, a chi legge, che sia imposta dalla *Divino afflante Spiritu.* Questo alto Documento, invece, non nomina neppure il « metodo comparativo ». L'espressione è polivalente, e può significare anche delle correnti incompatibili con la fede cattolica nella divinità dei Libri sacri. Forse, parlando di « metodo comparativo », l'articolista allude a passi come il seguente: « Gli interpreti... devono con ogni diligenza rintracciare il significato *letterale* (38) delle parole, giovandosi della cognizione delle lingue, del contesto, del confronto con luoghi simili » (39). Attenti alle insidie! Poche righe prima, il P. Alonso aveva lanciato la formola « libertà narrativa », come espressione del tutto anodina, quasi che fosse usata e insegnata dalle Encicliche di Pio XII.

Rimprovera poi al Murillo di esagerare circa l'*autorità dei padri* (sempre con minuscola) *della Chiesa,* e gli fa dire che « quando i padri sono unanimi nell'interpretazione d'un passo della Bibbia, tale interpretazione è di fede, qualunque sia la materia di cui quel passo tratta ». Ma nè il dotto P. Murillo, nè altri esegeti pari suoi, hanno mai detto che l'unanimità dei Padri crea un articolo di fede « qualunque sia la materia », ma soltanto in materia di fede e di morale. Ha quindi buon gioco, poi, nell'opporre a P. Murillo l'Enciclica, e nel qualificare le sue affermazioni « esagerate ed estremiste » (40). Del resto, la stessa Enciclica qui è indebitamente citata, poichè non si riferisce mai ai Padri della Chiesa, se non per tutelarne l'autorità. *Per salvaguardare il valore dell'unanimità dei Padri,* Pio XII giustamente rileva: « Poche sono [tra le molte cose contenute nei Sacri Libri]... quelle intorno alle quali si

---

(38) Sottolineato nel testo autentico dell'Enciclica, in più passi, è il termine « *letterale* ». L'Enciclica mette ripetutamente in guardia contro alcuni cattolici « moderni » che, respingendo o trascurando il senso letterale (specie nel V.T.) come inammissibile, raccomandano, in compenso, di rifugiarsi nel senso « spirituale ».

(39) *Acta Ap. Sedis,* 35 (1943), p. 338.

(40) *Civ. Catt.,* 111 (1960-III), p. 453. *Esagerato, estremista,* sono gli epiteti spesso e volentieri usati dal P. Alonso e da qualche suo intimo amico contro quanti non la pensano come loro; questi sono l'*unico* pericolo contro cui alzano la voce, e mettono in guardia i loro alunni. Del pericolo di perdere la fede nei « fatti e detti di Gesù », nella verità dei Vangeli ispirati, a quanto sembra non fanno cenno.

ha l'unanime sentenza dei Padri » ([41]). E', comunque, strano che il P. Alonso ignori che già l'Enc. *Providentissimus* aveva, fin dal 1893, ribadito che l'autorità dell'unanimità dei Padri si riferisce soltanto alle verità presentate da essi realmente (*reapse*) come *spectantia ad fidem, aut cum ea maxime copulata,* confermando ciò con un testo di S. Tommaso (DENZINGER-U., n. 1948). Questa dottrina era così esplicita nei Documenti di Leone XIII e così comune nell'insegnamento teologico che, già « a priori », non è neppur pensabile che il P. Murillo l'abbia ignorata.

Infine, una nuova freccia è scoccata contro il P. Fonck: « si dichiarava molto scettico circa i risultati acquisiti dalla scienza moderna ». Ma il grande P. Fonck, che conosceva la scienza moderna, nel campo orientalistico ed esegetico, assai più del suo critico, sospendeva prudentemente il suo giudizio davanti alle affermazioni *frettolose* di vari suoi contemporanei, lanciate spesso con partito preso eversivo, precisamente come accade oggi. Il P. Fonck amava molto la scienza, poichè tanto fece per essa. Basta leggere quel mirabile documento che è la Lettera Apostolica *Vinea electa* di S. Pio X, del 7 maggio 1909 ([42]), e che fu la guida del suo gigantesco lavoro. Accusarlo di essersi schierato contro la scienza del suo tempo è, oltre che tendenzioso e falso (molto peggio cioè che « esagerato »), semplicemente puerile. Da vero scienziato, il P. Fonck riprovava lo « scientismo », e il suo metodo di studioso profondo non favoriva la precipitosa proclamazione di « conquiste definitive », in uso presso alcuni odierni. Il P. Alonso, del resto, si contraddice. Ha detto finora che « la scienza moderna » ([43]) dei tempi del P. Fonck non valeva nulla; poi rimprovera a P. Fonck di dichiararsi « molto scettico » riguardo a quella medesima. Ma se veramente il P. Fonck avesse proclamato « la bancarotta della scienza » del suo tempo, egli sarebbe da considerarsi nientemeno che come un precursore del P. Alonso!

([41]) *Acta Ap. S.*, 35 (1943), p. 346. Si noti che il testo ufficiale di *A.A.S.*, come la *Civ. Catt.* del 5 nov. 1943, scrive sempre *Padri* con la maiuscola. Il P. Alonso invece scrive sempre, pertinacemente, *padri*.

([42]) *Acta Ap. Sedis,* 1 (1909), pp. 447-449.

([43]) Nulla di più elastico ed impreciso del termine « moderno ». Ogni generazione si proclama « moderna », opponendosi alla generazione precedente. Le Bolle Pontificie del sec. XIII qualificano più volte quei tempi di « moderni ». Può ritenersi che i trogloditi si dicessero « moderni », nella loro lingua - s'intende. Ma come saranno chiamati i tempi del P. Alonso dalla generazione del 2000 o del 3000? Non osiamo supporre che il P. Alonso, con i suoi, ritenga che siamo giunti alla fine del mondo, e che perciò egli è il « moderno » definitivo. Ma è strano vedere come egli, e i suoi, presentino tutti i loro pensamenti come *definitivi*.

La demolizione degli esegeti che il P. Alonso aggiudica alla « scuola stretta » continua, poi, ma in chiave impersonale. Egli vuole, come afferma esplicitamente (p. 453), « mostrare concretamente il cambiamento intervenuto nell'esegesi dopo il 1943 ». Ma quanto vien detto dopo non mostra affatto ,nè « concretamente » nè astrattamente, il *cambiamento intervenuto nell'esegesi dopo il 1943*. Per convincere tutti che Pio XII ha estromesso la « scuola stretta » schierandosi con la « scuola larga » ([44]), in uno stile sempre poco chiaro, tutto ad affermazioni generiche seguite da caute attenuazioni, ci porta un esempio che non ha alcun peso nè esegetico nè dottrinale, nè determinò vere lotte tra gli studiosi cattolici: l'« autenticità salomonica » dell'*Ecclesiaste*. Ma proprio questo caso, *l'unico* addotto, dimostra che nel 1943 non intervenne nessun cambiamento, e che le « vie nuove » (p. 455) erano ben note e praticate dai cattolici da circa 50 anni. Sono lodati come pionieri A. Condamin (1900), E. Podechard (1913) e infine (a quanto lo stile confuso lascia intendere) A. Vaccari. Ma ve ne sono molti altri, compresi due altri Professori del P. Istituto Biblico, dai tempi di Leone XIII a quelli di S. Pio X e di Pio XI. E nessuno vedeva in ciò che ci insegnava pacificamente l'insigne P. Vaccari ([45]) delle « vie nuove ». L'esempio dell'*Ecclesiaste* dimostra solo che le questioni storico-letterarie vanno trattate da competenti e non da orecchianti, il che fu spesso raccomandato da *tutti* i Papi.

In realtà, sembrerebbe lecito supporre che al P. Alonso non importa nulla nè della « scienza » nè della « critica » tanto conclamate. Egli ha una tesi da imporre *piaccia o spiaccia*, e sembra che sia pronto, per giungere a ciò, ad adoperare tutti i mezzi, aperti e occulti, che

---

([44]) *Civ. C.*, ib., p. 455: « Una scelta di passi degli autori della scuola « larga » non solo farebbe da contrapposto a quelli della scuola « stretta », ma mostrerebbe una vera continuità tra quegli esegeti e le norme proposte da Pio XII ».

([45]) *Enc. It.*, XIII (1932), p. 394: « ...L'*Eccle.* già si manifesta quale prodotto di bassa epoca. Lo stato della società che deplora, certa analogia con la filosofia greca... consiglia a porlo verso la fine della dominazione seleucida in Palestina, prima della eroica riscossa dei Maccabei, cioè intorno al 200 a.C. ». Proseguendo, il grande Maestro che, con il P. Fonck, il P. Deimel e il P. Bea, segna forse la più alta vetta scientifica del P. Istituto Biblico, pone l'*Eccle.* più giù ancora, « fra il III ed il II sec. a.C. » (cioè concede fino al 170 ca. a.C.) Aggiungesi, per l'onore dell'esegesi cattolica e del Pont. Istituto Biblico, che non solo il P. Vaccari negava ogni « autenticità salomonica » dell'*Ecclesiaste* (anche in *De libris didacticis*, Roma 1929, pp. 80-82), ma ancora i due dotti filologi P. Joüon, S.J. (*Le Cantique des Cantiques*, Paris 1909, p. 83) e A. Merk, S.J. (*Compendium Introd. in S. Scr. libros di* R. Cornely, ed. 9, Paris 1927, p. 495); oltre i citati A. Condamin e E. Podechard, l'avevano negata gli esegeti cattolici G. Hoberg (F. Kaulen), N. Peters, F. E. Gigot, V. Zapletal, poi H. Höpfl, J. Nikel, J. Göttsberger, altri.

sono descritti da Pio XII nell'Enciclica *Humani generis* a proposito dei propalatori delle « opiniones novae » ([46]). Vediamo come egli imbastisce la dimostrazione di questa tesi, che tanto sta a cuore a lui e alla sua scuola « larga » ([47]).

* * *

L'intento unico dello scritto del P. Alonso è di far ritenere da tutto il Clero che l'esegesi cattolica è ora, solo dal 1943, giunta alla sua perfezione attraverso il superamento di un processo dialettico: mediante idee « nuove » e direttive « nuove » l'Enciclica di Pio XII *Divino afflante Spiritu* ha « canonizzato » ([48]) la scuola « moderna » e « larga », cui appartiene, si capisce, il Padre, mentre ha affossato la « scuola stretta ». E tutto, scienza, critica, storia, cronaca, persone, documenti pontifici, vien considerato solo in funzione dell'opposizione tra « stretti » e « larghi » ([49]). Dinanzi a un'affermazione relativa ai fondamenti della religione, invece di giudicarla vera o falsa, la dichiarano « moderata » o « esagerata ».

Per lo studioso, questa distinzione e opposizione non ha senso alcuno, ed è deplorevole che maestri del giovane Clero ne abbiano curato il « rilancio », come oggi si dice. La scienza, come la verità,

---

([46]) *Civ. Catt.,* 100 (1950-III), pp. 460-461, n. 13: « Queste opinioni, provenienti da deplorevole desiderio di novità o anche da lodevoli motivi, non sempre vengono proposte con la medesima gradazione, con la medesima chiarezza...; infatti ciò che viene oggi insegnato da qualcuno più copertamente con alcune cautele e distinzioni, domani da altri, più audaci, viene proposto pubblicamente e senza limitazioni, con scandalo di molti, specialmente del giovane clero, e con detrimento della autorità ecclesiastica. Che *se di solito si usa più cautela nelle pubblicazioni stampate, di questi argomenti si tratta con maggior libertà negli opuscoli distribuiti in privato, nelle lezioni dattilografate e nelle adunanze.* Queste opinioni non vengono divulgate solo fra i membri del clero secolare e regolare, nei seminari e negli istituti religiosi, ma anche fra i laici, specialmente fra quelli che si dedicano alla educazione e all'istruzione della gioventù ».

([47]) Il P. Alonso proclama sè e i suoi amici fautori della « scuola larga », per il fatto che, *in Civ. Catt.,* 111 (1960-III), p. 455, nota 8, si contrappone alla scuola « stretta » e ai « conservatori ».

([48]) Il termine ricorre nell'articolo in questione, p. 454, lin. 2.

([49]) Un esempio tra tanti. Il dottissimo P. Christian Pesch, S.J., non viene considerato come un grande teologo, nè vien ricordato per aver dato al mondo cattolico il più ricco ed erudito trattato esistente *De inspiratione S. Scripturae* (1906), ma unicamente come « uno dei fautori più moderati della scuola « stretta » (*ibid.,* p. 455, nota 8). Forse per punizione, la grandiosa opera di C. Pesch non è neppure nominata nella bibliografia (p. 3) del capitolo sull'ispirazione che inizia il vol. I della *Introduction à la Bible* (1958), diretto e patrocinato da amici di P. Alonso, ma escluso dai Seminari e Scolasticati per disposizione del S. Offizio. Poveri giovani, condannati a ignorare!

non è nè « stretta » nè « larga », nè « moderata » nè « esagerata », nè di destra o di sinistra o di centro. La scienza, come la verità, si impone come una luce che sovrasta la volontà o libertà di chicchessia, senza tener conto delle preferenze e degli apriorismi sentimentali di questo o di quello. Non si può chiamare « estremista » un teologo perchè insegna il tremendo dogma dell'eternità delle pene, nè un fisico che scopre la formula della terribile deflagrazione atomica. Nè, d'altra parte, si può chiamare « moderato » il teologo che mette in rilievo l'infinita misericordia di Dio, o il biochimico che scopre la benefica penicillina. I falsi dilemmi « stretto » o « largo », « esagerato » o « moderato », non sono di ordine intellettuale, bensì di ordine volitivo e morale. Poichè i progressisti di qualunque ordine, tipo e grado, si prefiggono immancabilmente di abbattere chiunque non condivide le loro opinioni, il loro frequente ricorso a questa aggettivazione (50) deve essere volto a squalificare moralmente chi studia e ragiona non sottoponendesi alla « pressione del gruppo » (51). Da quanto risulta, non si danno pace finchè non hanno organizzato una corrente, un partito che va moltiplicando le sue file, per poter quindi « creare » un'opinione collettiva che tutto travolga. Chiunque non serve il loro sistema è presentato da loro come « estremista », mentre « i loro » sono sempre lodati come « moderati », anche se trattano chi a loro non garba, i Vangeli stessi e la Tradizione cattolica, come ognuno può vedere.

Trovando un'opposizione fra la Tradizione cattolica e il progresso

---

(50) Tutta questa nomenclatura viene messa in giro da coloro che si proclamano indiscriminatamente entusiasti fautori del « progresso » moderno, materiale e tecnico, senza accorgersi che l'uomo di oggi « ha minato le fondamenta stesse del suo essere ed è divenuto vittima dell'angoscia, dell'incertezza, della disperazione », come diagnostica il grande psicologo Rudolf Allers, professore della Georgetown University, in *Orientamenti pedagogici*, a.4 (1957), n. 1 (gennaio-febbraio), p. 11 (estratto).

(51) Gli insulti contro costoro più comuni sono: fanatici, reazionari, antiquati, passatisti, oscurantisti, (oltre a: conservatori, tradizionalisti, che in bocca dei « moderni » suonano aspra rampogna). Per consolarsi, pensino quei poveracci che gli stessi insulti erano rivolti da Voltaire e dai suoi collaboratori, nel « secolo dei lumi », a tutti i veri cattolici. - Che l'organizzazione strategica esista tra i « moderati », è evidente. Come risulta da testimonianze sicure, il mitissimo P. Bonaventura Mariani, docente da ben 30 anni negli Atenei Romani, dotto e pio Francescano, è dipinto, da vari mesi, in tutti i paesi di lingua tedesca, come un nemico assai temibile del « progresso ». Tale propaganda, riferentesi anche ad altri « nemici del progresso », è giunta in Francia, negli Stati Uniti d'America. Un brasiliano, dimorante a Roma, ha importunato nel 1960 almeno sei Prelati per scoprire chi ha osato scrivere contro l'*Introduction à la Bible*. Come siamo lontani dalla scienza!

scientifico, questa «scuola larga», degnamente rappresentata dal *nuovo* interprete di Pio XII, si pone domande e problemi che non esistono obiettivamente. Non esistono nè storicamente, nè dottrinalmente.

L'opposizione polemica tra « scuola larga » e « scuola stretta » è stata di moda 70-80 anni fa (come è monotona la storia umana!) a proposito delle controversie tra cattolici circa la « questione biblica » ([52]). Dopo le luminose Encicliche *Providentissimus* (1893) e *Pascendi* (1907), la « questione biblica » scomparve insieme all'accesa polemica tra scuole « stretta » e « larga » ([53]), perchè il Magistero supremo aveva solennemente sancito « la dottrina fondamentale della inerranza, l'esclusione delle « apparenze storiche » e « altri punti », come ben si esprime il P. Alonso (p. 154). Ma non corrisponde appieno alla realtà storica quanto il medesimo soggiunge subito che « la stessa critica ([54]) ha riveduto teorie troppo radicali » in conformità ai principi definiti dai Pontefici Leone XIII e S. Pio X. Rimanevano in agguato non pochi, mordendo il freno, in attesa di un per loro propizio tempo di crisi. Il Papa Benedetto XV, nell'Enc. *Spiritus Paraclitus* (1920), anch'essa canonizzata, insieme alla *Providentissimus,* dalla *Divino afflante Spiritu,* lamenta accoratamente che « tra gli ecclesiastici e tra i maestri delle sacre discipline non sono mancati coloro che, orgogliosamente poggiando sul loro giudizio, hanno rigettato apertamente o combattuto occultamente il Magistero della Chiesa su questo punto [dell'assoluta inerranza delle Scritture] » ([55]). Questi orgogliosi ([56]) non sottomessi nell'intimo al Magistero circa l'assoluta veracità delle Scritture, hanno pazientemente aspettato l'ora della rivincita.

([52]) La « questione biblica » è stata ben rievocata e documentata, per ciò che concerne la Francia, dal Card. A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr. d'Hulst,* 3a ed. Paris 1925, t. II, pp. 129-180.

([53]) Come rileva il Card. Bea, *L'Enciclica « Divino afflante Spiritu »*, in *Civ. Catt.*, 94 (1943-IV), p. 214, « rimarrà sempre una gloria della prima metà del sec. XX e una luminosa prova della vitalità e del dinamismo dei principi cattolici » l'aver superato « la grande lotta accesasi, all'inizio di questo secolo, anche nel campo cattolico ».

([54]) Questo termine è troppo vago. Quali persone concrete designa? Serve, comunque, a distinguere gli esegeti cattolici in due categorie: quelli senza critica (rappresentanti da L. Fonck, L. Murillo, A. Vaccari, e, in fondo, anche C. Pesch), quelli con critica.

([55]) DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion symbolorum,* n. 2186.

([56]) Questa espressione del Papa Benedetto XV sembrerà certo « esagerata » alla corrente dei « moderati », i quali arriccerebbero ancor più il naso se leggessero le frasi dell'Enciclica che seguono, p. es. questa: « In quos Hieronymus, si adhuc viveret, utique acerrima illa sermonis sui tela coniceret ». Per questi del « progresso », S. Girolamo apparteneva agli « estremisti... ».

Nel 1943 nessuno si è accorto di un cambiamento d'indirizzo. La radiosa Enciclica *Divino afflante Spiritu* è un continuo richiamo alla gloriosa Tradizione su cui poggiò sempre l'esegesi cattolica. Quando incoraggia a far progredire la scienza esegetica ([57]), addita costantemente la via già tracciata dagli esegeti precedenti, il fulgido esempio dei Padri. Non fa cenno, neppure indirettamente, di « esagerazioni » o di « estremismi » da combattere, ma mette in guardia senza tregua contro il pericolo di cedimenti, specialmente circa l'*inerranza* degli enunziati biblici intesi nel loro senso *letterale*. Non nomina mai nè « stretti » nè « larghi », ma condanna qualsiasi flessione circa i principii immutabili. Non oppone « antichi » a « moderni », « vecchi » a « nuovi », ma esorta a progredire, senza attenuare nè lo sforzo di studio personale nè la fedeltà alla Rivelazione e al suo vivente Magistero, sulla strada ardua ma vivificante iniziata 19 secoli fa e che dovrà prolungarsi sino all'estremo anelito dell'umanità.

Oggi, alla distanza di 17 anni, dopo che il grande Pio XII è morto, il P. Alonso ci dà la notizia di un *cambiamento*, di un *mutamento*, di una *novità* ([58]) introdotta dalla *Divino afflante Spiritu*, tale da « aprire una nuova ed ampia via » (pp. 455-456). Tiene moltissimo a farci sapere che Pio XII « si rese ben conto di aprire una nuova ed ampia porta, e che attraverso di essa sarebbero entrate nel recinto dell'esegesi cattolica *molte novità, che avrebbero sorpreso gli animi eccessivamente conservatori* ». Quali novità? Vi è un unico passo dell'Enciclica che parla di novità, ed è un richiamo al buon senso per chi fosse propenso a « credere tutto ciò che sa di novità doversi perciò stesso impugnare o sospettare ». Non basta ciò per parlare di capovolgimento, di era nuova. E, del resto, questa fuggevole concessione è largamente compensata dalla ripetuta messa in guardia contro le novità e dagli incessanti appelli alla Tradizio-

---

([57]) Ed anche in ciò l'Enc. *Divino afflante Spiritu* riafferma, rafforzandole, le direttive dell'Enc. *Providentissimus* (Denzinger-Umberg, n. 1942, b).

([58]) Nonostante le abili attenuazioni prudenziali di p. 454, il P. Alonso vuol proprio farci credere che il cambiamento ci fu, e che fu d'immensa portata, ma non osa troppo sbilanciarsi. A p. 455 afferma: « Nel 1943, coloro che erano stati assenti al movimento dell'esegesi [questi sarebbero stati gli eredi di P. Fonck? il P. Vaccari? di chi si parla?] scoprirono la novità, con stupore o con sospetto; quelli invece che lo avevano seguito con attenzione [chi erano?] si compiacquero del cambiamento e lo fecero proprio [cambiarono le loro idee? quali?] ». E in nota: « In sostanza può dirsi che, eliminati gli estremismi [quali? di chi?], la tendenza "stretta" predominò... ». Per dimostrare *il mutamento* del 1943 allega due testi (uno di Pio XII, l'altro del Card. Bea) che si riferiscono a tutt'altro. Strano modo di « costruire » la storia!

ne immutabile, specie nell'Enciclica *Humani generis*. Le novità derivanti dallo studio sodamente scientifico erano ammesse da gran tempo dal supremo Magistero ([59]). Vuol forse indicare come novità lo invito per l'esegeta a scrutare i generi letterari? Ma tutti i buoni manuali biblici parlavano di ciò da decenni ([60]). Lo stesso si dica per la « critica » ([61]), per le scienze da adoperare. Non si riesce poi a capire la stranissima lode che vien data a Pio XII per spiegare la sua pretesa innovazione: « fiducia immediatamente negli esegeti cattolici, ma mediatamente nello Spirito Santo che soffia sulla Chiesa »; sicchè i Papi che precedettero il « cambiamento » non avrebbero avuto fiducia negli esegeti cattolici, e neppure nello Spirito Santo! Dio ci guardi dallo « Spirito Santo » degli illuminati ([62]).

Se fosse avvenuta la decantata « apertura » nel 1943, come mai poteva rendersi necessaria un'altra « apertura » (così la chiamano) con la provvida lettera che la Pont. Commissione Biblica inviò al compianto Cardinale Suhard il 16 gennaio 1948? Si trova forse nulla, nei successivi documenti di Pio XII e di S.S. Giovanni XXIII, citati dal P. Alonso nel concludere il suo articolo, nulla che accenni, sia pur remotamente, a un *mutamento,* a una *novità,* ad un'*apertura* di porte, a nuove concesse *libertà* ([63]), da parte del supremo Magistero nel 1943?

([59]) Enc. *Spiritus Paraclitus* (1920): « Illorum comprobamus consilium, qui omnium studiorum et artis criticae freti subsidiis, *novas vias* atque rationes inquirunt » (DENZINGER-UMBERG, n. 2186).

([60]) Si ascolti il dottissimo P. A. FERNANDEZ, S.J., altra pura gloria del Pont. Istituto Biblico, nelle *Institutiones biblicae scholis accommodatae,* vol. I (Roma 1927, 3ª ed. 1929): *Genus litterarium a scriptore sacro adhibitum prae oculis est habendum* (pp. 414-466: ben 52 pagine, compresa la trattazione delle « citazioni » [pp. 442-459]). Cfr. H. SIMÓN-J. PRADO, *Propaedeutica biblica,* Torino 1931, pp. 222-228: *Praevia generis litterarii consideratio.*

([61]) Il testo poco prima citato della *Spiritus Paraclitus* raccomanda l'uso dei « sussidi della critica ». Cfr. SIMÓN-PRADO, *op. cit.,* p. 299.

([62]) E' notevole l'insistenza con cui il P. ZERWICK, nell'opuscolo ciclostilato sopra citato, attribuisca le sue opinioni, — principalmente le più opposte alla Tradizione e al Magistero —, allo Spirito Santo.

([63]) Questo gran parlare della « liberazione » e dell'« apertura » che sarebbe avvenuta solo nel 1943 per gli esegeti cattolici, fa supporre a cattolici ed acattolici che la Chiesa Cattolica sia stata anteriormente non una Madre amorosa, ma una tiranna che mortifica i nobili e generosi impulsi della scienza. Che tale triste condizione non si sia mai verificata in seno alla Chiesa, lo insegna l'Enc. *Divino afflante Spiritu* che, dall'inizio alla fine, procede nel solco fecondo dei Padri della Chiesa e dei Pontefici precedenti, lo dimostrano i grandi esegeti gesuiti del primo secolo della gloriosa Compagnia, lo comprovano anche gli esegeti dei primi decenni di questo secolo, come i dottissimi M.-J. LAGRANGE e A. VAN HOONACKER, i critici

Non maggiore accenno, sia pure indiretto, a qualsiasi novità o innovazione o liberazione contiene il messaggio inviato dal Papa Pio XII al Congresso biblico internazionale tenutosi a Bruxelles nell'agosto 1958. Questo documento, presentato con molta enfasi ([64]) dal P. Alonso nella prima e nell'ultima pagina del suo articolo, come termine della « traiettoria » di cui ci intrattiene, non contiene assolutamente nulla che possa menomamente confermare o puntellare la sua tesi. In questo paterno messaggio augurale, Pio XII ricorda semplicemente: « Dallo inizio del Nostro Pontificato abbiamo avuto a cuore di favorire lo sviluppo degli studi scritturistici, e fra breve saranno quindici anni dacchè Noi, per mezzo della Nostra Enciclica *Divino afflante Spiritu,* volemmo « stimolare sempre più nei loro lavori tutti i figli della Chiesa che si consacrano a questi studi » ed incoraggiarli a « proseguire con tutto il loro zelo, tutte le loro cure e con un'energia sempre nuova l'opera felicemente intrapresa ». In seguito, voi lo sapete, non abbiamo cessato di prodigare agli esegeti e ai professori di S. Scrittura i segni della Nostra sollecitudine». Il Pontefice rivolge poi « paterni voti » ai congressisti di Bruxelles, riuniti « per promuovere il progresso di tutte le scienze che sono richieste per una migliore comprensione del sacro testo ». E conclude: « Docili alla Chiesa, custode e interprete della S. Scrittura, e forti della Nostra stima per il loro compito talvolta austero ma così importante, proseguano con fiducia le loro ricerche; in tal modo " essi danno un grande contributo alla salvezza delle anime, al progresso della causa cattolica, all'amore e alla gloria di Dio ", e compiono un'opera legata intimamente ai doveri dell'apostolato ».

Nient'altro. Il grande Papa parla con sollecitudine pastorale, incoraggiando tutti i biblisti cattolici, di qualsiasi ramo e competenza, a coltivare le loro austere scienze col massimo slancio, in fedele docilità alla Chiesa, per la gloria di Dio e la salvezza delle anime. Non vi è nulla, in questo breve messaggio, che non sia stato detto da Leone XIII, da S. Pio X, da Benedetto XV, da Pio XI. La santa anima di Pio XII

---

talora forse un po' unilaterali E. Podechard e L. Desnoyers, N. Peters e J. Göttsberger. - Sulla libertà genuina di cui gode l'esegeta cattolico, cfr. A. Fernández, *in Institutiones Biblicae,* vl. I ,3a ed., Roma 1929, pp. 480-481 (n. 175).

([64]) *Civ. Catt., ibid.,* p. 449: « Le ultime parole sulla Bibbia, pronunciate dallo stesso Pontefice, sei settimane prima della sua morte, nel messaggio inviato agli esegeti cattolici, riuniti a Bruxelles ». Si tratta di un messaggio affidato al Cardinale Arcivescovo di Malines J. E. van Roey, le cui parole non furono *pronunciate.* Dopo averlo fatto aspettare per dieci pagine, finalmente il P. Alonso lo cita per esteso nel chiudere il suo scritto, quale conclusione della sua « traiettoria ». Bisogna riconoscere a questo Religioso spagnolo discrete doti di regista.

non avrebbe mai potuto immaginare che queste sue alte parole pastorali sarebbero state utilizzate per farlo figurare tra quei « novatori » e « irenisti » che aveva con inflessibile rigore condannati nell'Enciclica *Humani generis.*

Ma come definire certi sistemi di interpretazione e di... dimostrazione ?...

* * *

Abbiamo, peraltro, intorno alla finalità, al significato e allo insegnamento della *Divino afflante Spiritu,* un'autorevole testimonianza di prima mano, che si potrebbe qualificare « ufficiosa ». L'insigne Card. A. Bea, allora Rettore del Pont. Istituto Biblico, di superiore competenza nelle questioni teologiche ed esegetiche, critiche e storiche, ha pubblicato un accuratissimo commento della grande, luminosa, incoraggiante Enciclica (65). Ricorda, dapprima, i misfatti della critica razionalista del sec. XIX. « Allora (1893)... gli scritturisti cattolici sentivano più che mai il bisogno di un esperto e sicuro timoniere, per non essere sopraffatti dalle onde ogni dì più imperversanti di un razionalismo intransigente ed arrogante, corroborato, come sembrava, da metodi nuovi e scoperte fastose. I profeti del nuovo movimento biblico-scientifico predicavano con ampollosi discorsi la fine dell'antica scienza biblica e il sorgere di un nuovo periodo più illuminato e più fecondo (66), da cui la scienza biblica cattolica, più di ogni altra, era minacciata, avendo nei secoli passati tenacemente mantenuto le antiche posizioni ormai scosse, nè trovandosi, d'altra parte, pronta in quel frangente una schiera di dotti biblisti cattolici quale l'ora decisiva esigeva (67)... Pio XII... stimò opportuna l'ora per volgere uno

---

(65) A. Bea, *L'Enciclica « Divino afflante Spiritu »*, in *Civ. Catt.* 94 (1943-IV), pp. 212-224. E' veramente strano (per chi non guarda « oltre il velame ») che il P. Alonso ignori totalmente questo fondamentale « documento » del Card. Bea.

(66) Sono gli atteggiamenti e le millanterie che riaffiorano oggi, da parte de « i profeti del nuovo movimento biblico-scientifico », con l'aggravante che oggi non mancano di quelli che vorrebbero, a questo scopo, servirsi dello Spirito Santo e del Magistero della Chiesa... Il morbo di questa orgogliosa « gnosi » rimane sempre in incubazione in qualche settore della Chiesa. Alla monotonia persistente, si aggiunge il peggioramento. Con i mezzi di oggi . . .

(67) Come si vede, un mutamento, o meglio una ripresa, è avvenuta per gli studi biblici. Ma fu nel 1893 . . . Chi ricorda oggi che il Papa, che praticamente fu forse il più benemerito degli studi biblici, è S. Pio X? Fu S. Pio X che, con l'importantissima Lettera Apostolica *Quoniam in re biblica* (1906), introdusse lo studio obbligatorio di tutta la Bibbia (con un programma vastissimo) in tutti i Seminari, per tutto il Clero.

sguardo indietro alla storia del mezzo secolo passato, esaminando e giudicando ciò che si è fatto e tracciando autorevolmente ciò che resta a fare » (p. 212).

« La prima parte del nuovo documento pontificio è dedicata, come si confà ad una enciclica commemorativa, ad uno sguardo storico sull'enciclica « *Providentissimus Deus* » ed ai suoi effetti... Da una parte, essa lanciava una *energica sfida ad una scienza orgogliosa e presuntuosa,* contro la quale faceva valere gli *inderogabili diritti e privilegi della Parola divina,* particolarmente il carisma dell'*ispirazione divina e l'inerranza che ne consegue,* con la *fiera asserzione*: « *Questa è l'antica e costante fede della Chiesa* »... Alla difesa di questa *inalterabile verità* il Sommo Pontefice richiamava in quell'ora autorevolmente gli scienziati cattolici... e con mano sicura tracciava loro un ampio e sapientissimo programma che rimarrà sempre, come afferma Pio XII, « la Magna Carta degli studi biblici... » (p. 273). Dopo aver enumerato le molte, frequenti iniziative dei Pontefici per incoraggiare e guidare gli studi biblici, il Card. Bea rileva che *da Pio XII « non vengono dimenticati i gravi provvedimenti della Santa Sede per tutelare la purità della dottrina e per richiamare gli espositori dei Sacri Libri a quelle sane leggi di interpretazione cattolica, che i Santi Padri e i Dottori della Chiesa e i Sommi Pontefici stessi hanno tramandate* » ([68]). Chi avrà un giorno da comporre la storia del movimento biblico cattolico negli anni 1893-1943, scriverà una delle più luminose pagine del Pontificato Romano, suscitatore e promotore della scienza biblica e discipline connesse ([69]) » (p. 214).

Continua l'Em.mo Bea rilevando che Pio XII, tirando le somme di... questo mezzo secolo [1893-1943], non esita a « riconoscere che non pochi progressi ha fatti la scienza delle S. Scritture e il loro uso presso i cattolici »... [Questi] hanno validamente contribuito a far sì « che *il credito della Bibbia e del suo valore storico, scosso fino a un certo punto in alcuni da tanti attacchi, ora sia pienamente ristabilito presso i cattolici* » ([70]) (p. 214).

([68]) Voglia quindi rendersi conto il buon P. Alonso che *nulla è cambiato* per tutto ciò che si riferisce all'ispirazione, all'assoluta inerranza del Libro Sacro e alle *sane* regole ermeneutiche, come ricorda il Card. Bea con le frasi ora sottolineate. Non le dimentichi, per favore.

([69]) Non venga però affidata, la composizione di questa storia, al P. Alonso! Da p. 450 a p. 454 ha amaramente lamentato che le cose procedevano assai male tra gli esegeti cattolici, anche nel Pont. Istituto Biblico, prima del 1943.

([70]) Prenda atto il P. Alonso di queste solenni parole pontificie, e non si permetta di dire che si tratta di affermazioni *apologetiche,* cioè arbitrarie o gra-

Relativamente al lavoro che debbono ancora compiere gli esegeti cattolici, il Card. Bea cita: « Il nostro tempo molte cose ha tirate fuori, che nuovo esame richiedono e nuove ricerche, e non leggero sprone mettono all'attività dell'odierno scritturista... Non tutte le difficoltà sono state superate e disciolte, ma rimangono ancor oggi gravi questioni, che non poco agitano le menti dei cattolici... [Il biblista deve] affrontare le difficili questioni sino ad oggi non ancora disciolte, non solo per ribattere le obiezioni degli avversari, ma anche per tentare una solida spiegazione, che lealmente s'accordi con la dottrina della Chiesa, e in ispecie col tradizionale sentimento dell'immunità della S. Scrittura da ogni errore, e dia insieme la conveniente soddisfazione alle conclusioni ben certe delle scienze profane » (p. 215).

Dopo aver richiamato il solenne monito « che si tratta della parola da Dio ispirata, della quale da Dio stesso fu affidata alla Chiesa la custodia e l'interpretazione..., [da interpretarsi sulla base] delle spiegazioni e dichiarazioni del Magistero ecclesiastico, come pure delle esposizioni dei Santi Padri ed anche della « analogia della fede », il Cardinale osserva che, per la soluzione delle difficoltà che ancora rimangono, « a fiducioso ottimismo invita poi l'esperienza degli ultimi decenni »... « La Provvidenza voleva dare ai nostri giorni " tanta luce " per stimolare gli interpreti a... " scrutare più a fondo le Divine Pagine, illustrarle con più precisione, esporle con maggior chiarezza " ». Rilevata l'utilità delle scienze profane, accenna al « nutrito elenco che fa [l'Enciclica] dei molteplici risultati raggiunti negli ultimi decenni dalla scienza storica ed archeologica, come pure l'elogio fatto allo studio delle lingue e... delle letterature antiche orientali e dei generi letterari adoperati dagli antichi... [In ciò rifulge] quella modernità che è sempre stata un vanto e una gloria della Chiesa ed ha tanto contribuito al progresso delle scienze sacre (p. 216)... L'interprete deve... far uso della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e di altre scienze, per afferrare esattamente il senso degli antichi scrittori » (p. 217).

... « Il S. Padre traccia nella seconda parte dell'enciclica il programma dei lavori scientifici che ritiene per il momento i più importanti

---

tuite. Il P. Alonso, quando scrive, sembra adoperare i termini « apologeta », « apologetico », nello stesso senso in cui li adoperano i miscredenti, quando accusano i credenti di apriorismo più o meno « fanatico ». Secondo Pio XII nella *Divino afflante Spiritu,* si adegua allo stato odierno degli studi chi ammette il *pieno valore storico della Bibbia,* e chi non lo ammette è un arretrato o un ignorante.

sul campo biblico: lo studio dei testi originali per mezzo delle lingue antiche e della critica testuale, e una interpretazione perfetta e profonda dei sacri testi ...Il testo originale, « per essere immediato prodotto del sacro autore, ha maggiore autorità e peso di qualunque traduzione, antica o moderna che sia, per quanto ottima »... Pio XII, fedele alla gloriosa tradizione della Chiesa, sottolinea di nuovo energicamente la necessità dello studio delle lingue... Quale altro mezzo di afferrare fedelmente l'idea del S. Autore il S. Padre indica la critica testuale, anch'essa raccomandata e attuata fin dai tempi dei Santi Padri » (p. 217).

[Inculcando l'uso della critica testuale], « l'enciclica "*Divino afflante Spiritu*" compie in modo notevole le norme della "*Providentissimus*". Mentre questa accenna alla critica testuale, preoccupandosi principalmente della critica letteraria ("critica sublimior", come allora, non senza una certa pretensione, soleva chiamarsi), *Pio XII neppure parla, almeno esplicitamente, della critica letteraria che ha subito un notevole ribasso nella scienza di oggi* (71), ma tratta ampiamente della critica testuale... » (p. 218). Si chiariscono poi della *Divino afflante Spiritu* i concetti circa l'« autenticità » della Volgata (p. 219).

« Con cura tutta particolare l'enciclica tratta la questione della interpretazione, essendo essa, come dice il Sommo Pontefice, il più alto fra tutti i compiti degli esegeti cattolici... Al Santo Padre sta a cuore, prima d'ogni altra cosa, che l'esegesi cattolica discerna e determini quale sia il *senso letterale* delle parole bibliche... Il senso lette-

---

(71) La verità affermata in queste righe ora sottolineate sembra ignorata dal P. Alonso, il quale afferma che a proposito dell'Ispirazione dei libri sacri, il « problema più attuale » è quello della « creazione letteraria » (?), oltre quello della « psicologia del linguaggio, (*Biblica*, 41 [1960], p. 82). I trattati del Card. Bea e dell'Arcivescovo E. Florit « De Inspiratione », pur essendo dell'ultimo trentennio, non si occupano di queste questioni, se non come fanno i teologi, applicando i principii tomistici. Nessun trattatista odierno di queste fondamentali questioni, che ora (*Civ. Catt.*, 111 [1960-III], p. 456) il P. Alonso accantona come « principi teologici », appare come « psicologo del linguaggio ». Quanto ai « generi letterari », in un esilarante suo articolo (*Verbum Domini*, 38 [1960], pp. 3-15), il P. Alonso ci erudisce sulle varie arti e conclude tutto con punti interrogativi per giungere ad affermare che egli intende il genere letterario diversamente dell'uso comune, poichè la sua teoria è: « Ex lingua artistica fit lingua technica ». La « critica letteraria », che servì nel secolo scorso alle note demolizioni dei Libri sacri, è ripresa ora, e applicata al Primato di Pietro e alla Risurrezione di G.C., dal P. M. Zerwick, intimo collaboratore di P. Alonso.

rale che ha in mira Pio XII è anzitutto la *dottrina teologica* ([72]) di ciascun libro o testo intorno alla fede e ai costumi. Il Papa non si stanca di ripeterlo: l'interpretazione deve essere principalmente teologica, *tale quale la facevano i Santi Padri, i grandi Dottori della Chiesa e gli illustri interpreti delle età passate* ([73]), « i quali penetrano sino all'intimo le profondità della divina parola e traggono alla luce quanto può giovare ad illustrare la dottrina di Cristo e a promuovere la santità della vita ». Questo senso teologico i Sacerdoti devono esporre ai fedeli ([74])... Questo contenuto teologico devono principalmente far risaltare i professori di S. Scrittura nei Seminari ([75]), lasciando da parte « quanto è piuttosto pascolo di curiosità che fomento di vera dottrina e di soda pietà ». Con elevatezza quasi poetica il Papa esalta la sublimità e la forza della dottrina racchiusa nella S. Scrittura, in opposizione ad ogni accomodazione arbitraria... » (p. 220).

« Nessuna meraviglia, dunque, che il Sommo Pontefice respinga nettamente i tentativi di sostituire al vero o genuino senso della S. Scrittura un significato di propria invenzione, sia di una mistica falsa e spuria quale si trova in ogni tempo, e purtroppo anche ai giorni nostri, sia di un allegorismo soggettivo e ricercato... Con severe parole l'enciclica stigmatizza e respinge « quei sensi accomodatizi, escogitati da privata fantasia... ». E' inutile dire che il Santo Padre con ciò non esclude il *vero* senso spirituale o tipico della Bibbia... Intorno al metodo di trovare il senso letterale del sacro testo l'enciclica non si dilunga: si contenta di accennare alle regole comunemente ammesse

---

([72]) Queste due ultime sottolineature appartengono al testo dell'Em.mo autore. Si osservi come, in tutto questo insegnamento, Pio XII e il Card. Bea seguono pienamente la Tradizione. Siamo ben lontani dal presunto « nuovo corso » dell'esegesi cattolica! Il senso letterale, specie nel Vecchio Testamento, è vilipeso e respinto da molti « progressisti »; perfino i Salmi riescono inaccettabili al loro delicato palato! Assicurano però di salvare tutto ricorrendo al senso spirituale, introdotto da loro nel testo sacro e per cui si palesano tanto sensibili...

([73]) Questo inciso viene sottolineato per far osservare, anche agli alunni più inesperti del P. Alonso, il tono e il carattere pienamente tradizionale della mirabile Enciclica *Divino afflante Spiritu.*

([74]) Appunto perchè sarebbe la peggiore ipocrisia e il peggiore inganno insegnare al Clero « scelto » teorie razionaliste o quasi (cfr. il fascicolo ciclostilato del P. Zerwick), ma non insegnare ciò nè al « basso » Clero nè al popolo, che si deve edificare palesandogli molta devozione . . .

([75]) Ma come potranno farlo, se nella scuola romana sono stati imbottiti di certa « critica letteraria » su Matth. 16, 16-18, ed hanno studiato Ezechiele secondo le idee del miscredente A. Bertholet? Insomma, perchè i futuri professori di S. Scrittura nei Seminari debbono studiare quasi unicamente cose che non dovranno insegnare ai chierici, nè predicare ai fedeli?

dell'ermenentica profana e alle sagge direttive date da Leone XIII... » (p. 221).

« Soltanto due punti vengono trattati più ampiamente: l'uso da farsi degli scritti esegetici dei Santi Padri, dei Dottori della Chiesa e degli illustri esegeti dei secoli passati, e la questione dei generi letterari. Anche qui l'enciclica mostra quel felice e organico collegamento della *religiosa fedeltà alla tradizione e del solerte approfittarsi delle ricerche moderne* ([76]), collegamento... proposto come ideale. Riguardo poi agli *scritti dei SS. Padri e degli antichi esegeti,* è notevole la premura con cui il Santo Padre *insiste sullo studio di essi e sulla necessità che i cultori della storia dell'esegesi facciano tutto « per meglio approfondire e giustamente apprezzare un punto di tanta importanza »*, perchè « sempre più manifesto si renda quanto quegli antichi hanno penetrata e dilucidata la divina dottrina dei Libri sacri » ([77]).

Passando poi ai generi letterari, il Cardinale rievoca l'infelice impostazione data alla questione, per cui la Pont. Commissione Biblica... il 3 giugno 1905 propose certe cautele... senza però respingere in linea di massima il principio... Facilmente si comprende... che nei trattati di ermeneutica se ne parlasse poco ([78]). Ma... qualora generi letterari esistano — e ciò nessuno nega —, vale il principio ermeneutico che l'esegeta, per determinare l'intenzione del sacro autore e con ciò il senso di quanto questi scrisse, deve pure porsi la questione quale sia il genere letterario adoperato e che cosa ne segua riguardo al senso. Per fortuna oggi la scienza biblica *non ha bisogno di creare generi letterari quasi a priori* ([79]): l'indagine della letteratura semitica, negli ultimi

---

([76]) Si sottolinea perchè risulti che, secondo Pio XII e il Card. Bea suo autorevole interprete, la *religiosa fedeltà alla tradizione,* spesso inculcata nella *Divino afflante Spiritu,* deve precedere, come disposizione dottrinale e pratica dell'esegeta cattolico, l'uso delle scienze profane secondo i loro ultimi sicuri risultati.

([77]) Si sottolinea per far risaltare quanto poco Pio XII intendeva far cambiare rotta all'esegesi cattolica.

([78]) Tuttavia se ne parlava, e con favore, come risulta dai trattati di P. FERNANDEZ (1927) e di P. PRADO (1931), sopra citati. Invece anche dopo il 1943, dopo la grande Enciclica, vi sono trattati che non ne parlano, p. es. il *Compendium Introd. Gen. in universam S. Scr.* del P. IDELFONSO AYER, O.F.M.Cap. (ed. aucta, Roma 1948); il che indica solo che la parte della *Div. affl. Sp.* riguardante i generi letterari non apparve come una novità, ma solo come una conferma altissima di quanto già si praticava dai cattolici quando, nel trattare dell'ermeneutica euristica, spiegavano i criteri da desumersi dal modo di presentare le cose (*de usu loquendi*).

([79]) Così avviene quando si adopera una « critica letteraria » risalente a quella *höhere Kritik* messa in voga dai razionalisti del secolo scorso, come ha brillantemente dimostrato, per la *Formgeschichte* di R. BULTMANN e affini, il grande teologo

decenni « condotta con maggior cura e diligenza, ha messo in più chiara luce quali fossero in quelle antiche età le forme del dire »... Nella storiografia... *l'indagine ha portato al sorprendente risultato che gli Israeliti, fra le antiche nazioni dell'Oriente, tennero « un posto eminente, straordinario, nello scrivere la storia, sia per l'antichità sia per la fedele narrazione degli avvenimenti »*. Perfino Eduardo Meyer, eminente storico e certamente non sospetto di troppo favore verso la religione rivelata, trova che in questo punto *gli Israeliti hanno un merito del tutto particolare* ([80]). *Ci vuole dunque, quanto ai generi letterari, uno studio serio, non prevenuto, fondato non su teorie e ipotesi, ma su fatti storicamente stabiliti* ([81]). Ed è questo che desidera il Santo Padre nell'Enciclica, ribadendo che anche l'accertamento del genere letterario è un compito dell'esegeta, ma inculcando, d'altra parte, di nuovo il *principio fondamentale che coll'indole ispirata della Bibbia non sono compatibili quei generi letterari che ripugnano alla santità di Dio o alla verità delle cose... E' proprio lo studio del genere letterario storico che dimostra inesistenti tante obiezioni sollevate contro la veridicità della Bibbia...* (p. 222).

Infine, il Card. Bea rileva « un'ultima proprietà caratteristica dell'enciclica *Divino afflante Spiritu*: cioè la sua palpitante nota apostolica... Il Santo Padre mette in luce quanto i suoi predecessori abbiano fatto raccomandando « sia lo studio, sia la predicazione, sia infine la pia lettura e meditazione delle S. Scritture... ». Tutta la formazione dei chierici nei Seminari deve essere diretta non soltanto a suscitare in essi lo studio scientifico della S. Scrittura, ma « a copiosi frutti d'apostolato ». ...Per questa ragione *il Santo Padre, come abbiamo detto, insiste tanto sull'interpretazione principalmente teologica dei sacri Libri* ([82]), e non esita a dichiarare ai professori di S. Scrittura nei Se-

---

luterano Paul Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma - Theologie* (*Beiträge z. Förderung christl. Theologie*, 48), Gütersloh 1958.

([80]) Non è dunque apriorismo *apologetico* il ritenere con certezza che la storia riferita dalla Bibbia corrisponde a verità. Ciò è affermato senza esitazione, nelle righe sottolineate, dalla *Divino afflante Spiritu*, come dal Card. Bea che adduce in nota tre celebri autori: E. König (1910), J. Hempel (1930), A. Götze (1936).

([81]) Questo importantissimo studio deve ancora farsi, a 17 anni dalla grande Enciclica. Agli esegeti cattolici non manca il lavoro da fornire! Ed è veramente deplorevole che alcuni perdano tempo, e lo facciano perdere agli altri, con controversie circa tendenze « strette » e « larghe », e col diffamare i maggiori pionieri dell'esegesi delle generazioni precedenti.

([82]) Sarebbe quindi desiderabile che, per attuare fedelmente la *Divino afflante Spiritu*, coloro che a Roma hanno l'onore e la responsabilità di formare i futuri professori di Seminario li inizino, oltre che alle indispensabili scienze filologiche e

minari che, compiendo il loro sublime ufficio in questo modo, « con santa esultanza si persuadano d'aver fatto moltissimo *per la salute delle anime, per il progresso del cattolicismo, per l'onore e la gloria di Dio, e di aver compiuto un'opera intimamente connessa coi doveri dell'apostolato* » (pp. 223-224).

* * *

Ecco dunque, in un documento altamente autorevole e storicamente di prima mano, *tutta* la mente di Pio XII nell'Enc. *Divino afflante Spiritu,* magistralmente delineata dal Card. Bea. Le ultime righe sottolineate, in questa riproduzione che omette soltanto, per esigenze di brevità, gli sviluppi accessori delle idee esposte e l'applicazione finale ai lutti di quel tragico anno 1943, ribadiscono la finalità intensamente *religiosa* che deve illuminare e guidare il lavoro di *tutti* i professori di S. Scrittura, non esclusi coloro che si ritengono « scienziati », « savants » o « Gelehrten ».

Null'altro. E' anzi notevole il fatto che il venerato Rettore del Pont. Istituto Biblico di allora, nella eloquente e commossa chiusura del suo ampio commento alla *Divino afflante Spiritu,* non accenna neppur lontanamente a nuovi indirizzi promulgati dalla grande Enciclica. « La terranno presente — scrive — i cultori delle scienze bibliche ai quali questo documento pontificio non solamente traccia un magnifico programma di studi e di lavori, ma fa vedere con confortante chiarezza la grande stima che il Sommo Pastore ha del loro arduo lavoro, li fa esultare di gioia sentendo quelle parole di fiducia e di incoraggiamento di cui è sì ricca l'enciclica... ». E termina collocando questa Enciclica « nella serie di quei documenti pontifici, che rimarranno per sempre guida e norma dell'insegnamento biblico » ([83]).

Non vi è dunque nulla, neanche un indizio generico, nell'Enciclica *Divino afflante Spiritu,* e neppure nel commento autorevole (e, presumibilmente, « autorizzato ») del Card. Bea, che possa accreditare l'opinione, attivamente messa in giro da una «centrale» di propaganda facilmente ravvisabile, che la mirabile Enciclica rompa con la precedente prassi del Magistero supremo per imprimere un orientamento nuovo all'esegesi cattolica. Può accettare e ripetere lo « slogan », che

---

storiche, all'*esegesi principalmente teologica* (quindi tradizionale), escludendo molte teorie razionalistiche o ipotesi della « critica letteraria » (superata da un pezzo, insegna il Card. Bea, a p. 218), cioè « *quanto è piuttosto pascolo di curiosità che fomento di vera dottrina e di soda pietà* » (Pio XII nella *Divino afflante Spiritu*).

([83]) *Civ. Catt.,* 94 (1943-IV), p. 224.

è stato intenzionalmente creato e diffuso, soltanto *chi non ha letto* nè la *Divino afflante Spiritu* nè le due altre grandi Encicliche sugli studi biblici, la *Providentissimus* e la *Spiritus Paraclitus*. Purtroppo, parrebbe che siano molti quelli che, pur parlandone, *non hanno letto* la *Divino afflante Spiritu,* nè la *Providentissimus* da essa citata e nuovamente « canonizzata ». E' comunque certo, indiscutibile, per chi legge l'Enciclica *Divino afflante Spiritu,* e diventa ancor più chiaro per chi vi aggiunge lo studio dell'Enciclica *Humani generis,* che l'Enciclica biblica del grande Pio XII aderisce totalmente alla *Providentissimus,* che ribadisce ed amplia e precisa in vari punti, e mediante la *Providentissimus* si ricollega allo spirito, ai principi e alle norme dell'ininterrotta tradizione circa il culto della Parola di Dio attraverso l'arduo e austero lavoro esegetico.



Improvvisamente, senza neanche un distacco nella composizione tipografica, il P. Alonso cambia argomento. Finora ha avuto unicamente la preoccupazione, senza poter addurre neppure un passo della *Divino afflante Spiritu* che autorizzasse la sua grave affermazione gravida di conseguenze, che con questa Enciclica Pio XII ha aperto, anzi imposto, all'esegesi cattolica le « vie nuove » che P. Alonso, con alcuni amici, divulga assai zelantemente. In tal modo si assicura il monopolio dell'esegesi cattolica, e, dopo aver lamentato una dittatura soffocatrice del libero pensiero e della libera scienza, prima del 1943, si lusinga di poter inaugurare la dittatura del suo gruppo su tutti gli studiosi cattolici della Bibbia, in nome dell'Enciclica *Divino afflante Spiritu*. Questa invece ribadisce tutte le norme e tutti gli indirizzi precedentemente in vigore, *tutti senza eccezione* ([84]). Il P. Alonso è, comun-

([84]) A p. 457 scrive: « Si notino le parole usate nel testo pontificio [ma perchè non vengono *mai* citate, queste fatidiche parole che avrebbero aperto le « vie nuove » ?]: il S. Padre aveva concesso libertà all'investigazione scientifica (*EB*, 565), ma con *limiti* e *cautele* » (queste parole sono sottolineate dal P. Alonso stesso). Ma quando mai la Chiesa ha rifiutato la « libertà all'investigazione scientifica » ? Il solo fatto di insinuare ciò è veramente grave, specie per un ecclesiastico, e per un ecclesiastico che ha la missione di formare il giovane Clero. Dunque, il P. Alonso insegna che Pio XII ha concesso « libertà all'investigazione scientifica, ma con *limiti* ... ». E' proprio quello che hanno fatto tutti i Pontefici dall'inizio del Cristianesimo, e particolarmente, per gli studi biblici, Leone XIII con la *Providentissimus*. Il P. Alonso non è fortunato. Proprio quando ci vuol offrire lo spettacolo di un'*apertura* (anche questo termine è di moda, oggi, tra i progressisti) di « una nuova e ampia porta » (p. 456), egli sfonda una porta aperta!

que, molto euforico, al punto da far predizioni circa il futuro, secondo il buon costume progressista ([85]). Ormai gli esecrati conservatori o « tradizionalisti » non potranno fiatare!

Eppure, finita la sua presunta dimostrazione, il tono si trasforma. D'un tratto, comincia una prosa semi-elegiaca e assai guardinga. L'argomento finora trattato è considerato esaurito, e se ne inizia un altro. Se ci abbandonassimo alla « critica letteraria » tanto magnificata dai razionalisti di ieri (sec. XIX) e di oggi (R. Bultmann), quasi quasi concluderemmo che le quattro ultime pagine dell'articolo del P. Alonso non sono autentiche, ma che furono scritte trent'anni dopo ciò che precede (o anche cinquanta, non si sa mai) da un suo discepolo il quale, sentendo il bisogno di attenuare la spavalda sicurezza di quanto precede, rispose a una grave difficoltà che circolava nella comunità mediante l'aggiunta di un'appendice, collegata al resto dalla maldestra inaspettata transizione: « ed è qui il nodo del problema » (p. 456). Ma è meglio seguire il venerato Card. Bea che, proprio nel 1943, subito dopo la *Deus scientiarum Dominus,* dichiarava ormai antiquato il metodo della « critica letteraria », tanto cara a certi tedeschi perchè appaga un loro gusto speciale. Sì, quest'ultima parte è stata scritta dallo stesso autore, e contemporaneamente a ciò che precede. Ha una sua innegabile funzione, nel contesto psicologico del P. Alonso, anche se formalmente non presenta un legame organico e un vincolo intrinseco con la trattazione precedente.

([85]) P. 449: « A questa traiettoria, l'esegesi cattolica s'è mantenuta finora e si manterrà certamente fedele nel futuro ». La « traiettoria » (che è inesistente, come si è sopra mostrato senza difficoltà) si sarebbe chiusa nel 1958 (agosto). Quel solenne *finora* sembra ignorare che nella Storia della Chiesa due brevi anni costituiscono un magro passato. L'esegesi del P. Alonso si preoccupa solo, parrebbe, di essere « fedele a questa traiettoria ». Prescindendo dallo stile secentesco, si potrà osservare che il cattolico è *fedele,* non già a immagini retoriche, bensì « al Vecchio e 'l Nuovo Testamento —, e 'l Pastor della Chiesa che vi guida », il che è assai più concreto e realistico. Quanto al millantato *futuro,* è il solito vezzo dei progressisti. Il sodo pensatore Mons. F. Olgiati, nella celebre (anch'essa stranamente dimenticata!) *Lettera al Conte Dalla Torre,* pubblicata sulla *Rivista del Clero Italiano* del 1955, parla a lungo del comodo rifugio che non pochi cattolici odierni si costruiscono nel futuro. Questi così ragionano: Una nuova « problematica » s'impone, e chi la trascura è trascinato dagli eventi. Bisogna inserirsi nella storia, la quale procede in modo inesorabile, mentre la Chiesa, purtroppo, non ne ha più in mano le redini. Il passato non conta più; a noi tocca scrivere un capitolo nuovo in un mondo nuovo. Da acuto filosofo e da convinto credente, Mons. Olgiati risponde che « il corso fatale della storia » non esiste, che la storia non viene mai subíta dal cristiano; « la storia la si crea, la si crea nel nome e con la forza di Cristo ». Il futuro lo si attua passo passo, con i « frutti » o effetti della nostra vita presente, della nostra fede costruttrice e conquistatrice.

Il P. Alonso non ignora che, anche se gli riuscisse di fare accogliere la sua affermazione infaticabilmente ripetuta ([86]), presentando l'Enciclica *Divino afflante Spiritu* come « Magna Charta » dei novatori e dei « larghi » o irenisti ([87]), rimarrebbe ancora per lui un tremendo scoglio: l'Enciclica *Humani generis,* di sette anni posteriore, che condanna precisamente i novatori e gli irenisti. *Incidit in Scyllam cupiens vitare Charybdim ...* Non poteva quindi ignorare l'Enciclica *Humani generis.* Egli ne dà una interpretazione tutta sua, quale richiede la sua tesi generale. E in quest'ultima parte lascia apparire, oltre la sua idea, anche il suo metodo di ... esegesi.

Preoccupatissimo della sua « traiettoria », il P. Alonso pone due domande. Ma, con un'abilità incontestabile, non chiede, a sè e agli altri, se la *Humani generis,* la più solenne e la più commentata Enciclica di Pio XII, contraddica o meno, confermi o meno, ciò che egli ha dato finora per certo. Non si sforza neppure di attingere lumi alla *Humani generis* per meglio comprendere la mente e il magistero del grande Papa Pio XII. No. Con due melanconiche interrogazioni sulla incorrispondenza alla « fiducia posta da Pio XII » negli esegeti cattolici ([88]), viene introdotta una tesi sussidiaria, destinata a completare la prima, o, almeno, a sgombrarle il terreno. Riduciamo questa seconda tesi del P. Alonso all'essenziale: la *Humani generis* ha « lamentato », « denunziato » (P. Alonso non usa la parola « condannato ») *alcune deviazioni o errori, i quali non toccano l'esegesi odierna, se non forse, tutt'al più, in quanto avvengono delle imprudenze di qualche inesperto volgarizzatore.* Sicchè si dovrebbe tacitamente concludere: la *Humani generis* non riveste importanza « oggi, dieci anni dopo l'Enciclica » (p. 457). Non è più d'attualità. Semmai può tener-

---

([86]) Non vi è infatti *nessuna dimostrazione,* nell'articolo di P. Alonso, circa la tesi che vuole farci ammettere, e che pure è di straordinaria gravità. Cita pochissimi testi della *Divino afflante Spiritu,* ma in compenso le attribuisce varie idee sue. Novello Copernico, vuol capovolgere, o almeno notevolmente mutare, le leggi di gravitazione cui si ispira l'esegesi cattolica, senza neppure addurre un'ombra di prova. Affermare, affermare, affermare: è un metodo molto in voga, fin dal « secolo dei lumi ». Ma la scienza è un'altra cosa.

([87]) Si fa diventare sempre più di moda l'irenismo nei riguardi delle negazioni razionaliste, e non solo l'irenismo, ma addirittura la simpatia. Le tesi negatrici dei razionalisti entrano oggi nel campo cattolico con certa « critica letteraria », con la riesumazione di tutte o quasi tutte le difficoltà (amplificate, p. es. circa l'escatologia), che gli esegeti razionalisti da secoli affastellano contro il Vecchio e il Nuovo Testamento.

([88]) Come se i Papi precedenti non avessero anch'essi « posto la loro fiducia » negli esegeti cattolici! Prima del 1943, i poveri esegeti cattolici erano costretti a mordere il freno, se anelavano alla scienza e alla libertà ...

sene conto relativamente ai « volgarizzatori »; essa non concerne gli « scienziati ».

L'Enciclica *Humani generis* è presentata, per tutto ciò che riguarda gli esegeti, in sole 23 righe, cioè in una mezza pagina. Ciò è molto sorprendente, da parte di chi intende parlare all'intera cattolicità sull'orientamento dell'esegesi cattolica ([89]). Il P. Alonso giunge ad ammettere: « E' un fatto che l'Enc. *Humani generis* del 1950 lamenta esplicitamente alcune deviazioni » (p. 456). E' ben poco, questa constatazione, di fronte alla verità storica ([90]). Ma è già qualche cosa per coloro che ritengono « polemica » contraria alla carità il combattere gli errori avversanti o insidianti la fede, impegnati come sono nell'abbattere i conservatori o « fanatici » che si battono per l'integrità della fede obbedendo al comando paolino (*Certa bonum certamen fidei! I Tim.* 6, 12).

Con incredibile disinvoltura, il P. Alonso ci dichiara che l'ispirazione e l'ermeneutica, « l'inerranza, la relazione tra autorità della Scrittura e Magistero », non lo riguardano, perchè gli errori in proposito « sono più " teologici " che esegetici, cioè non si riferiscono tanto all'interpretazione di testi concreti quanto ai principi teologici ([91]) ».

([89]) Nelle pagine precedenti, mentre spiegavamo l'Enc. *Divino afflante Spiritu* mediante l'Enc. *Humani generis,* come esige la più elementare correttezza ermeneutica, abbiamo additato allo studio degli esegeti il mirabile commento, in 14 dense pagine, del Card. Bea (*Civ. Catt.* 101 [1950-IV], pp. 417-430). Il P. Alonso ignora totalmente anche questo autorevole commento del Card. Bea.

([90]) M. Flick, *L'Enciclica " Humani generis ". Vero e falso progresso del pensiero cattolico,* in *Civ. Catt.,* 101 (1950-III), pp. 577-590. « Alcune deviazioni », dice candidamente il P. Alonso: *alcune* soltanto; *deviazioni* soltanto, mentre l'Enciclica si intitola « *su alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica;* « lamenta » soltanto, mentre si tratta di condanne severe. « Il Papa si è mostrato santamente intransigente, ... e guai per noi se non lo fosse stato » (M. Flick, *loc. c.,* p. 590).

([91]) La luminosa Enciclica dice: « Ritorniamo ora alle teorie nuove ...: da alcuni vengono proposte o istillate nella mente diverse opinioni che sminuiscono l'autorità divina della S. Scrittura. Con audacia alcuni pervertono il senso delle parole del Concilio Vaticano .... e rinnovano la sentenza, già più volte condannata, secondo cui l'inerranza della S. Scrittura si estenderebbe soltanto a ciò che riguarda Dio stesso o la religione e la morale. Anzi falsamente parlano di un senso umano della Bibbia, sotto il quale sarebbe nascosto il senso divino, che è, come essi dichiarano, il solo infallibile » (*Civ. Catt.,* 101 [1950-III], p. 465). Tutto ciò, che tocca *le fondamenta stesse della fede cristiana* nella Rivelazione divina, non riguarda nè il P. Alonso nè l'esegeta « moderno », poichè è « *teologia dommatica* » (p. 457)! Si noti che proprio l'Enc. *Humani generis* include l'esegesi biblica tra « le parti della teologia » (*Civ. Catt.* 101 [1950-III], p. 465 n. 25), cosa che fu sempre ritenuta ovvia tra i cattolici come fra i cristiani dissidenti di qualsiasi denominazione.

E lo ripete: « Il modo concreto dell'ispirazione e dell'inerranza sono problemi di cui deve occuparsi la teologia dommatica » (p. 457). Perciò, sia per la « liberazione » che dice d'aver ricevuta di Pio XII, sia per i diritti inalienabili della « scienza » che egli rappresenta, sia perchè si tratta di questioni di teologia, l'esegeta cattolico « nuovo, moderno » non dovrebbe badare all'ispirazione e all'inerranza, ma solo « all'interpretazione di testi concreti » (p. 456). Questa professione di estraneità appare, dal testo considerato in sè, talmente grave, in un Ecclesiastico che insegna S. Scrittura a Roma, che preferiamo supporre che il P. Alonso non abbia saputo esprimersi. Ma si è costretti a pensare con tristezza che solamente oggi atteggiamenti di tal genere si esibiscono, in sede non propria, come modelli su cui dovrebbe specchiarsi il Clero, il giovane Clero. Tutti i Documenti Pontifici, e in prima linea la *Divino afflante Spiritu,* insegnano che l'*esegeta cattolico,* soprattutto se è sacerdote, *non è un mero filologo, ma è anche un teologo.* Come per gli altri rami della teologia, l'esegesi biblica di un credente è « fides quaerens intellectum », è scienza che presuppone la fede; non è parallela alla fede in modo da non incontrarla, ma si illumina della fede che accetta quale « principio e fondamento ».

Viene spontaneamente da chiedersi se il P. Alonso, e con lui l'attivissimo gruppetto di cui è il portavoce, hanno mai letto, sia pure di sfuggita, l'Enciclica *Divino afflante Spiritu.* Questa mirabile sintesi della Tradizione insegna ripetutamente che il primo compito dell'esegeta cattolico è la *dottrina teologica.* Ciò è sottolineato e riaffermato a più riprese dal Card. Bea nel suo commento all'Enc. *Divino afflante Spiritu* (cfr. *Civ. Catt.,* 94, 1943-IV, pp. 220-224).

Ben poco della *Humani generis* interessa il P. Alonso. Osa affermare che « l'esegesi "spirituale" ha avuto pochissima fortuna presso la maggior parte degli esegeti cattolici », mentre *un intero numero* dell'Enciclica è dedicato a questo argomento *gravissimo* ([92]). Chiunque

---

([92]) Continuando a condannare « questi amatori delle novità », il Papa della *Divino afflante Spiritu* così si esprime nella *Humani generis*: « Il senso letterale della S. Scrittura e la sua spiegazione elaborata, sotto la vigilanza della Chiesa, da tali e tanti esegeti, dovrebbero, secondo le loro false opinioni, cedere il posto ad una nuova esegesi, chiamata simbolica e spirituale; e secondo questa esegesi i libri del Vecchio Testamento, che oggi nella Chiesa sono una fonte chiusa e nascosta, verrebbero finalmente aperti a tutti. In questo modo — essi affermano — svaniscono tutte le difficoltà cui vanno incontro soltanto coloro che si attengono al senso letterale delle Scritture » (*Civ. Catt., ibid.,* p. 465, n. 23). Il P. Alonso ha letto ciò? Sa quali *false opinioni* sono qui condannate da Pio XII? Se non ha letto e se non sa, che cosa insegna al giovane Clero?

segue gli studi biblici sa che la condanna qui irrogata dal grande Pio XII non è un azzuffarsi con mulini a vento, come sembra equivalentemente asserire il P. Alonso, con una sicumera che non può non stupire. Quanto condanna in questo testo il Papa della *Divino afflante Spiritu,* circa il discredito in cui è caduto il Vecchio Testamento presso vari esegeti cattolici, è un'aberrazione purtroppo reale, che si va maggiormente diffondendo proprio in questi anni, e il ricorso al senso « spirituale », con cui dicono di mantenerlo in vita, è conseguenza di ciò. Il fatto è facilmente documentabile ([93]). Voglia dunque il P. Alonso permettere che si usi un linguaggio schietto. O egli ignora i fatti, ed allora è un incompetente che non dovrebbe arrischiarsi a scrivere per il pubblico su questioni toccate da un alto Documento Pontificio, giudicando e smentendo affermazioni del Papa, del grande Pio XII che esalta sperticatamente quanto gli attribuisce la ... liberazione dell'esegesi cattolica. O egli conosce i fatti, ed allora bisogna che ci si preoccupi di impedire la denigrazione o l'« escamotage » sistematico delle due grandi Encicliche del grande Pio XII.

Eccoci, infine, alla « storicità » della Bibbia. E' l'unico insegnamento dell'Enciclica *Humani generis* di fronte al quale il P. Alonso non adopera una scappatoia. Ma fa, almeno su questo punto, professione esplicita di crederci, di tenerci, di esserne assertore? No. Parrebbe, anzi, dal tono adoperato, che qui voglia mettere da parte la parola augusta del Papa, di cui cita *solo in parte* ciò che ribadisce la storicità delle parti storiche (le più estese) del V.T. e, in genere, le norme d'interpretazione biblica. Con l'incuranza di chi è indifferente o neutrale, il P. Alonso riferisce: « Un altro paragrafo dell'enciclica, trattando della « crisi della storicità » ([94]) — fonte principale di molte preoccupazioni ([95]) — dice: « In modo particolare si deve

---

([93]) Ci si astiene in questa sede dal fare nomi, pèr non allargare e non aggravare la tristezza di queste pagine.

([94]) Questa espressione, che il P. Alonso pone fra virgolette, non ricorre nell'Enc. *Humani generis* nè in altre Encicliche, ma è di suo conio. Essa è priva di significato, perchè la « storicità » non può essere in crisi, come la verità di cui è un 'espressione. Vi può essere una crisi delle piccole menti degli uomini circa l'ammissione della storicità.

([95]) Se il P. Alonso intendeva qui dire qualche cosa e non parole inutili, avrebbe dovuto esporci *chi* nutriva queste preoccupazioni. Giacchè siamo in presenza d'una importantissima Enciclica, si dovrebbe trattare di « preoccupazioni » del supremo Pastore. Ma allora, perchè non le condivide? Perchè non accenna neppure in-

deplorare un certo sistema d'interpretazione troppo libera dei libri storici del Vecchio Testamento » ... *Sistema d'interpretazione troppo libera dei libri storici del V.T.*: il P. Alonso non ci spiega per nulla qual'è questo « sistema d'interpretazione » condannato ([96]), pur avendoci promesso di erudirci su « l'esegesi cattolica » di ieri e di oggi. Perchè dunque? La ragione è ovvia. Questo « sistema d'interpretazione » che svuota il Vecchio Testamento della sua verità intrinseca, predica che se ne può fare un uso « piissimo » mediante l'esegesi spirituale. Ora, il P. Alonso si è tradito quando, poche righe prima, ha manifestato il suo malumore contro quella denunzia pontificia di una inammissibile esegesi « spirituale » ([97]). Il Vecchio Testamento non ha valore in sè, ma unicamente come evoluzione verso Cristo, e il Cristianesimo stesso è soltanto uno sforzo esprimente l'evoluzione umana verso il progresso futuro, per cotali « moderni » ([98]). Non vi è dunque da preoccuparsi per il senso origi-

---

direttamente all'importanza di queste preoccupazioni? Perchè sembra piuttosto voler lasciar credere che le « molte preoccupazioni » erano fomentate dal conservatorismo di gente sprovvista della sua scienza?

([96]) Quando il Maestro supremo della Chiesa dice: « in modo particolare si deve deplorare » egli realmente condanna, ancorchè non usi le formule dell'anátema dei cánoni conciliari o delle definizioni « ex cathedra ».

([97]) *Civ. Catt.*, 111 (1960-III), p. 457, prime righe: « Invece [a che cosa si oppone questo « *invece* » ?] l'esegesi « spirituale » ha avuto pochissima fortuna presso la maggior parte degli esegeti cattolici ». Riconosce dunque che ha avuto fortuna notevole presso una minoranza dei medesimi; e ciò doveva bastare perchè si soffermasse con un rispettoso e docile commento sulle parole del Papa. Poi ci informa che gli esegeti cattolici, in maggioranza, sono « attaccati tenacemente — a volte anche ostinatamente — al senso letterale ». *Tenacemente, ostinatamente,* sono qualificazioni che indicano un certo indispettimento. Eppure l'Enciclica *Divino afflante Spiritu* rivendica lungamente e fermamente il primato del senso letterale e del testo in lingua originale, per tutta la S. Scrittura. Come mai il P. Alonso su questo punto non cita l'Enciclica *Divino afflante Spiritu* che, in altri momenti, sembrerebbe l'unica che gli stia a cuore? Che cosa intende il P. Alonso per esegesi « scientifica »., tanto magnificata da lui, se non la ricerca e l'esposizione del *senso letterale,* anzitutto nel testo nella lingua originaria, come insegnano le due grandi Encicliche di Pio XII?

([98]) Il modernissimo ottantenne P. JEAN LEVIE, *La Bible parole humaine et message de Dieu,* Louvain 1958, afferma tutto ciò, dopo averci confidato quanto si senta « urtato, sconcertato » (p. 261) dal Vecchio Testamento e avere tanto commiserato S. Paolo che ignora (poveretto!) l'*humanisme chrétien* (p. 308) oltre molte altre cose. Sulle orme d'un altro modernissimo ottantenne, TEILHARD DE CHARDIN, dice che lo stesso Nuovo Testamento è appena uno stadio evolutivo verso il fulgido avvenire. Si legga p.es. a pag. 277: « On doit prévoir que le message chrétien lui-même, tout en restant foncièrement identique [dunque di definitivamente vero c'è soltanto un *fondamento* che ciascun « cercatore » troverà dove

nario inteso dagli Autori ispirati, del senso letterale, ma bisogna interpretare il testo biblico «mediante il contesto del pensiero odierno» (99). E' difficile comprendere come si possa parlare di « scienza », di quella « scienza » tanto raccomandata di Pio XII nella *Divino afflante Spiritu,* quando si hanno concezioni simili. Se uno applicasse le norme suddette a qualsiasi opera antica, passerebbe per ignorantissimo.

Prosegue la citazione del passo dell'Enciclica *Humani generis* che condanna il *sistema d'interpretazione troppo libera dei libri storici del Vecchio Testamento.* Il P. Alonso continua per altre quattro righe, impassibile, senza pronunziarsi; poi aggiunge altre due righe di fredda citazione d'un passo precedente (100), per passare subito

---

meglio crederà], s'adaptera constamment à la maturation de la pensée et de la civilisation, s'explicitera sans cesse pour rester en communion perfaite avec l'humanité vivante et la rattacher toujours plus parfaitement au Dieu vivant ». Dunque, non l'umanità si deve adeguare a Cristo, ma Cristo all'« umanità vivente ». Nella conclusione generale, a p. 334: « On méconnaîtrait le sens du Nouveau Testament si on y perdait de vue ce caractère *d'effort* vers l'expression parfaite d'une vérité nouvelle, de *mouvement de pensée* vers un sommet qui doit encore se formuler demain avec plus de précision » (le sottolineature sono di P. Levie). Come si può dunque parlare ancora di divinità di Cristo e del Cristianesimo, se la religione fondata da Gesù è appena un gradino, l'inizio di un « progresso » cominciato già nel V.T. e seguito dai gradini di 19 secoli (p. 305, in fondo) di successivo progresso *vers un sommet qui doit encore se formuler?* Meditino gli Ecc.mi Vescovi e i colleghi teologi su questa diagnosi (!) del P. Levie circa il pensiero cattolico odierno (p. 304): « A des époques comme la nôtre, lorsque *la théologie catholique cherche sa voie,* ses formules précises devant des problèmes difficiles, par exemple le péché originel, la raison d'être du sacrifice sanglant de la Croix, le sens des valeurs humaines dans la conception surnaturelle de la vie, etc., on s'adresse, trés légitimement du reste, à l'Écriture Sainte ... ». La dottrina teologica rivendicata dalla Enc. *Divino afflante Spiritu* e *Humani generis* non esiste dunque per P. Levie, giacchè si deve ancora « cercare », e proprio circa dogmi fondamentali quali il peccato originale e la Redenzione, ridotti a « problèmes difficiles ». Che il P. Levie sia dottrinalmente vicinissimo al P. Alonso e al suo gruppo è confermato, tra l'altro, dal fatto che hanno incluso il suo libro, appena uscito, nel breve elenco della *Bibliographie générale* del tanto discusso vol. I di *Introduction à la Bible* (2ª *ed.,* p. 2).

(99) « Le message paulinien se trouve donc ainsi *interprété* (sottolineatura di P. Levie) non par le contexte naturel de son époque, mais par le contexte de la pensée d'ajourd'hui (J. LEVIE, *op. cit.,* p. 335). E si tratta di S. Paolo. Immaginiamoci come interpreteranno i libri del Vecchio Testamento, che dichiarano « barbarie » e « tenebre » nei confronti del Cristianesimo (Id., *ibid.,* p. 275).

(100) « Aggiunge poi la stessa enciclica ... » (*ibid.,* p. 457). Invece l'Enciclica non « aggiunge », ma *fa precedere* le parole che vengono qui citate: « anche nelle questioni storiche [ma l'Enciclica dice: " nelle discipline storiche "] ci sono di quelli che audacemente oltrepassano i limiti ... ». Il P. Alonso non sembra avere molta dimestichezza con l'esegesi dei testi, anche quando sono chiarissimi.

oltre. Adagio. Non scappiamo. Possibile che il P. Alonso non comprenda che il suo totale silenzio sull'argomento fondamentale della storicità della Bibbia, potrebbe suggerire i più sinistri sospetti? Poichè per il credente, fornito del senso logico tradizionale, che si chiama anche « buon senso », *l'essenziale è che la Bibbia sia vera,* che non contenga errori. Altrimenti non sarebbe la Parola di Dio, non sarebbe la Rivelazione. Tutto il resto viene dopo: edificazione religiosa, pietà soggettiva, efficacia letteraria e simili. Potrà mai alimentare la spiritualità, se non per effetto d'illusione o di autosuggestione, ciò che non rientra nella verità pura e semplice?

* * *

Sbrigata l'Enciclica *Humani generis* in 23 righe, il P. Alonso opera una diversione. Si domanda se gli errori condannati dall'Enciclica si riscontrino ancora, « dieci anni dopo ». Il che equivale al quesito se la *Humani generis* possa ancora dirsi di attualità. Se ciò che condanna fosse « superato », anch'essa potrebbe ritenersi « superata ». Quesito strano, in verità, che potrebbe far sospettare la volontà di eludere un così solenne documento del Magistero. Dopo aver ricordato la libertà e i suoi limiti, nelle strane giravolte del suo argomentare, il P. Alonso dichiara: « non sembra che ci siano stati errori circa le dichiarazioni esplicite del magistero ecclesiastico » ([101]). A quali « dichiarazioni esplicite » intende riferirsi? E' sorprendente che non si veda *nulla* di riprendere o da deplorare dal punto di vista dottrinale in certi indirizzi o insegnamenti odierni, dopo le condanne di Pio XII nella *Humani generis* del 1950, della P. Commissione Biblica nella esclusione (1955) del trattato critico sui Salmi di B. Bonkamp, della S.S. Congregazione del S. Offizio circa le « interpretazioni » di H. Duméry (1958) della Rivelazione e circa l'esclusione di un manuale che si allontana in vari punti, senza neppure addurre giustificazioni, dalla Tradizione e dal Magistero. Ben diversamente si esprime il Papa fel. regn. Giovanni XXIII che deplora, sin dai primi giorni del suo Pontificato (10 novembre 1960): « Purtroppo alcune nubi caliginose di certo insegnamento, che poco ha a vedere con la vera scienza, ingombrano in tutti i tempi l'orizzonte, nel

---

([101]) Questa affermazione, gettata lì come per caso, è racchiusa in un periodo incomprensibile: "Limiti sono, a volerli riassumere in una sola formula, l'« analogia della fede », poichè (?) non sembra che ci siano stati errori...".

tentativo di velare la chiarezza e gli splendori del Vangelo » ([102]). Il Papa singolarmente paterno, che si è presentato ai suoi figli devoti con il Libro e il Calice, la Bibbia e l'Eucaristia, che fin dal primo contatto con i fedeli ha dichiarato « che deve ora sostenere il grave peso del Pontificato; ma egli lo fa *con l'antica fede, con gli antichi principii che sono il fondamento della vita cristiana* » ([103]), segnala, al presente, alcune *nubi caliginose di certo insegnamento.* P. Alonso, invece, non vede nulla di inquietante. Dovendo riconoscere che il Papa Pio XII, l'autore della *Divino afflante Spiritu,* ha con l'Enciclica *Humani generis* (1950), condannato vari errori o « *false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica* », ammette: « Certo, sbagli e deviazioni ci sono stati » (p. 459). Ma, rispondendo dopo due pagine di divagazioni alla domanda se « toccano l'esegesi di oggi » (p. 457), afferma recisamente di no, aggiungendo: « ma prontamente riconosciuti e corretti » (p. 459). Non ha neppur abbozzato il tentativo di istruirci circa questi errori « che minacciano i fondamenti » della nostra religione ([104]).

Nell'interpretare i fatti, gli ovvi fatti odierni, il P. Alonso non è più felice che nell'interpretare i testi, i testi recenti del supremo Magistero. Venti giorni dopo la comparsa del suo articolo, il venerato

---

([102]) Questo testo è citato da P. Alonso (p. 460), ma per tranquillizzare subito sè è i suoi amici, e passare oltre, con la sbrigativa considerazione che « se il pericolo delle deviazioni dottrinali è presente in ogni tempo, bastano tuttavia a pararlo l'opera illuminatrice del magistero e il serio e solido lavoro scientifico » (p. 459). Quindi, secondo il P. Alonso, per le deviazioni dottrinali (che preoccupavano molto un tempo tutto il Clero, preoccupano sempre tutti i Papi e tutti i Vescovi), non c'è ormai più da temere.

([103]) Dal giornale *Il Quotidiano,* 5 novembre 1958, p. 2.

([104]) A proposito di questi errori, che egli chiama « errori di scienza o di prudenza » e che mescola con il suo alibi della « volgarizzazione » (p. 459), mentre l'Enc. *Humani generis* parla di gravissimi errori dottrinali che « sovvertono i fondamenti » della religione cristiana, raccomanda gentilmente riguardo e carità: ciò « non ci autorizza a segnare a dito nomi ». Questa squisita cortesia, ha dimenticato però di applicarla a quelli che cataloga tra i conservatori: ai suoi illustri confratelli P. Fonck, P. Murillo, P. Vaccari, e molti altri di cui il Card. Bea ha nobilmente tessuto il meritato elogio in *Pontificii Instituti Biblici de Urbe prima quinque lustra,* Roma 1934. Non ha mai manifestato indulgenza verso coloro che sono incorsi nelle sue ire, non certo per motivi che compromettessero la fede cattolica, ma solo perchè non dimostrano stima per certi nemici della fede o si permettono di chiamare « fantasiose » le ipotesi (di 82 anni fa!) del « documentario » J. Wellhausen che sentenziava non esservi stato il sacerdozio israelitico con il Tempio, ma essere spuntato dopo la distruzione del Tempio.

Card. Bea smentisce categoricamente il suo candido ottimismo, che si affanna ad affermare che non esistono più errori dottrinali e pericoli per la fede cattolica. Il 24 settembre 1960, a conclusione dell'ultima Settimana Biblica, pronunziava un dotto e profondo discorso programmatico, che terminava con il seguente severo ammonimento: « *Queste parole, che a taluno forse potrebbero sembrare piuttosto dure... sono l'accorata espressione di una seria preoccupazione — preoccupazione non soltanto mia — causata da affermazioni e idee che affiorano in diverse parti del mondo nell'insegnamento, in conferenze e in pubblicazioni, specialmente riguardo al Nuovo Testamento, affermazioni che talvolta rasentano quasi i limiti dell'eresia. Spiegare la S. Scrittura, come lo fanno questi autori, significa snaturarla e farla, invece di un aiuto spirituale dato da Dio alle anime, piuttosto una tentazione e un pericolo per la fede...* ». L'alto autorevolissimo Maestro richiama poi il monito alla prima Settimana Biblica (settembre 1930) dell'indimenticabile Pio XI di s.m., che *parlava di « voci dissonanti e di teorie non giuste o errate », e si lamentava che alcuni trattassero i ss. Libri come se non fossero divini, e ne discutessero come se la Bibbia fosse un qualunque libro dei tanti* ». In ogni generazione umana rinasce, con la vanteria dei « tempi nuovi », il presuntuoso orgoglio dell'invariabile « gnosi », la quale, oltre tutto, è mortalmente monotona, convenzionale e vacua.

La conclusione del P. Alonso, per quanto implicita, affiora infine abbastanza chiara. La *Humani generis* è praticamente superata. Abbiamo, in tutta questa prosa così poco lineare, un tipico esempio di esegesi « nuova ». Si esalta, insistendo su un solo aspetto di cui si finisce col falsare il significato, un'Enciclica, e si elimina, attraverso una concatenazione di scaltre reticenze, un'Enciclica emanata sette anni dopo dallo stesso Papa, che della prima è l'interpretazione e l'integrazione autentica. E', obiettivamente parlando (105), un modo ben noto per eludere l'autorità del Magistero. Eppure, non vi è dubbio che l'Enciclica *Humani generis* abbia, non meno della *Divino afflante Spiritu*, un valore permanente. Anzitutto per il suo carattere generale di condanna delle « opiniones novae » e del falso irenismo di coloro che, sfociando nel relativismo, tutto livellano nella contingenza del momen-

---

(105) Quando si esaminano testi del Magistero, è una grave mancanza di rispetto e di docilità, per un cattolico, prendere ciò che piace e respingere ciò che non giova alla propria tesi precostituita. Le buone intenzioni personali non si debbono mettere in dubbio. L'esegeta di uno scritto deve applicarsi a trarre da esso il senso letterale; i moventi interni sono noti unicamente a Dio.

to che fugge, travolgendo tutto nella negazione, nel nulla. Permane, a monito di noi tutti. la condanna di quei cattolici che « *infocati da un imprudente "irenismo", sembrano ritenere un ostacolo... quanto costituisce la difesa e il sostegno dell'integrità della fede, e col cui crollo tutto viene sì unificato, ma soltanto nella comune rovina* » ([106]). Pio XII condanna con tanto impegno gli errori della « nuova teologia », che fa obbligo *gravissimo* ai Superiori ecclesiastici, di vigilare in avvenire perchè non si introducano o non persistano *in qualsivoglia maniera* nell'insegnamento cattolico ([107]), e applica l'obbligo di preoccuparsi di tale « integrità della fede » agli insegnanti degli Istituti ecclesiastici, che debbono « osservare esattamente le *norme* stabilite » dall'Enciclica *Humani generis.* Pio XII chiama « norme » del *Magistero della Chiesa* le condanne di questo importantissimo Documento, che non può essere pertanto ritenuto un riflesso di momentanea contingenza, rapidamente svanito all'orizzonte ([108]).

Il P. Alonso invece concede come rimanenze odierne della *Humani generis* soltanto « norme di prudenza » per « gli investigatori » (cioè i « cercatori » del cui gruppo fa parte), ed aggiunge che queste « possono ridursi alla "solidità ed onestà scientifica" ». Ma come si può far dire all'Enciclica di Pio XII ciò che non vi è per nulla contenuto? La *Humani generis* è squisitamente dottrinale; è volta a tutelare « l'in-

---

([106]) Traduzione della *Humani generis,* in *Civ. Catt.,* 101 (1950-III), p. 460. Si è leggermente cambiata la traduzione di un inciso, per maggior chiarezza. L'*integrità della fede,* senza la quale la fede cattolica non esiste, è la preoccupazione costante della Madre Chiesa e di tutti i Papi.

([107]) I termini usati sono di una solennità che non si riscontra neppure nella *Divino afflante Spiritu.* « Dopo matura riflessione e considerazione fatta davanti a Dio per non venir meno al Nostro sacro dovere, ordiniamo ai Vescovi e ai Superiori Generali degli Ordini e Congregazioni religiose, onerata in maniera gravissima la loro coscienza, di curare con ogni dilgenza che opinioni di tal genere non siano sostenute nelle scuole o nelle adunanze e conferenze, nè con scritti di qualsiasi genere e nemmeno siano insegnate, in qualsivoglia maniera, ai chierici e ai fedeli » (*Civ. Catt., ibid.,* pp. 472-473). Si pensa, leggendo queste gravi parole, al dispositivo disciplinare, per la salvaguardia della fede, onde si chiude l'Enciclica *Pascendi;* della quale Pio XII confermò il valore permanente, nei mirabili discorsi con cui commentava l'altissimo significato che riveste *oggi* l'insegnamento di S. Pio X, quando, nel 1954, ne celebrò la canonizzazione.

([108]) « Gli insegnanti degli Istituti ecclesiastici sappiano che essi non possono esercitare, con tranquilla coscienza, l'ufficio di insegnare che è stato loro affidato, se non accettano religiosamente le norme che abbiamo stabilite e non le osservano esattamente nell'insegnamento delle loro materie. Questa doverosa venerazione ed obbedienza che nel loro assiduo lavoro devono professare verso il Magistero della Chiesa le infondano anche nella mente e nell'anima dei loro alunni » (*Civ Catt., ibid.,* p. 473).

tegrità della fede » *per tutti indistintamente,* sia per i gloriosi « investigatori » sia per il Clero che non ha l'onore di appartenere e questa « élite », sia per il popolo cristiano. Non è un prontuario di suggerimenti prudenziali, come vorrebbe far credere il P. Alonso. Il quale si mette poi a predicare ai « divulgatori » ([109]) « la carità e l'opportunità ». Faccia pure. Ma *tutto ciò è del tutto estraneo alla « Humani generis »*, che non si occupa in nessun modo dei « divulgatori »; anzi, neppure degli « investigatori », a meno che si vogliano identificare costoro con tutti i professori di scienze bibliche.

E' assai significativo il fatto che il P. Alonso non è riuscito a trovare nella *Humani generis* alcuna direttiva dottrinale, alcun accenno alla fede cattolica e all'*integrità della fede* da salvaguardarsi ad ogni costo, anche con rigorose misure disciplinari da parte dei Superiori. *Vi trova soltanto ciò che non vi è.* Secondo lui, le uniche direttive della *Humani generis* sono « solidità e onestà scientifica » (di cui l'Enciclica non si occupa mai) per i « dotti » come lui, e « carità e opportunità » (di cui l'Enciclica non si occupa mai) per i meno dotti. Sembrerebbe che tra i temi e le norme che il P. Alonso ravvisa nelle due grandi Encicliche dottrinali di Pio XII la religione e la fede cattolica siano completamente assenti.

Sistematicamente, qui come altrove, il P. Alonso attribuisce alle due grandi Encicliche le sue proprie opinioni, ma *non tenta neppure di esibire i testi delle Encicliche* sui quali dovrebbero poggiare le sue affermazioni, imponendo così al lettore in buona fede di credergli su parola, senza documentazione alcuna. Questo vezzo di attribuire ai Documenti del Magistero ciò che talenta senza prendersi la pena di addurre i passi giustificativi, è sommamente contrario a ogni metodo scientifico, critico, storico. Ma è soprattutto irriguardoso per il Papa e il suo supremo Magistero, come anche per il Clero cattolico cui ci si rivolge. Un maligno potrebbe pensare che, con siffatti procedimenti, non si illustrano le Encicliche ma si occultano, non si serve il Magistero Ecclesiastico ma ci si serve di esso.

Preme molto al P. Alonso di ridurre tutte le gravissime devia-

---

([109]) Sarebbe la categoria bassa, una specie di terzo stato, tra gli esegeti. Non dice con precisione chi intende includere tra questa truppa ch'egli guarda dall'alto, giacchè un « investigatore » è certo qualcosa di importante. Sia lecito qui ricordare la illimitata modestia e semplicità, tanto edificante per noi alunni della generazione precedente, di Maestri quali P. Bea, P. Fonck, P. Vaccari, P. Fernandez, P. Neyrand, P. da Fonseca, P. Deimel, P. Pelster, P. Vitti, P. Messina, P. Semkowski ...

zioni ad errori dottrinali condannati dalla *Humani generis* a semplici imprudenze di malaccorti volgarizzatori ([110]). Siamo davanti a uno dei tanti casi, in questo articolo, in cui all'insegnamento chiaro e indubbio del Papa Pio XII viene sostituita un'opinione personale, spesso assai discutibile, oppure un concetto totalmente estraneo al Documento pontificio preso in esame. Quanto deplorano il Card. Alfrink, nonchè i Vescovi di Namur e di Bruges, citati da P. Alonso a p. 458, corrisponde a una purtroppo triste realtà. Ma si tratta di considerazioni relative alla disciplina esterna, alla moderazione che i progressisti si debbono imporre nella predicazione e nella diffusione di commenti biblici tra il popolo, all'organizzazione del « movimento biblico »: argomenti estranei alle Encicliche *Divino afflante Spiritu* e *Humani generis,* estranei quindi al tema trattato da P. Alonso. Estranea soprattutto è alle due grandi Encicliche, come all'insegnamento dei Presuli olandesi e belgi citati, l'ammissione di due esegesi sostanzialmente diverse: una per i dotti o « cercatori » e l'altra per la massa sempliciotta, una per la scienza e l'altra per la fede, una esoterica e l'altra essoterica. La Chiesa cattolica non ha mai ammesso la « doppia verità », ed ha sempre predicato lo stesso messaggio « sapientibus et insipientibus » (cfr. *Rom.* 1, 14), respingendo le pretese degli gnostici o saputi di tutti i tempi. Le due Encicliche *Divino afflante Spiritu* e *Humani generis* inculcano agli esegeti di qualsiasi livello lo studio e l'insegnamento del senso diretto, *letterale,* del testo sacro, concedendo a tutti senza distinzione l'uso del senso *spirituale* a condizione che non costituisca una finzione o una fantasia, tanto per gabbare il popolino, ma che rispetti il senso primario, letterale, e si connetta in qualche modo con esso. La Chiesa insegna la verità soltanto, e non permetterà mai le « pie » frodi o le pietose menzogne. Triste segno dei tempi è che, fra noi, voglia oggi farsi strada quella bipartizione degli esegeti in dotti miscredenti e ignoranti credenti che, tra i Protestanti di lingua tedesca, risale all'*Aufklärung* e si è aggravata nella seconda metà del sec. XIX: gli *Herren Professoren* che hanno ... troppo stu-

---

([110]) p. 457: « La crisi attuale si potrebbe individuare proprio in questo punto: esegeti che trattano il problema della storicità con argomenti non sufficientemente solidi, e divulgatori che si compiacciono di lanciare al pubblico frutti immaturi ed indigesti. Dal contesto storico e letterario sembra che le parole del Papa si riferiscano a coloro che negano con leggerezza la storicità ». *Sembra,* dice P. Alonso, mentre è certissimo, è di evidenza palmare. Ma non sono affatto i « divulgatori », su cui si fanno comodamente ricadere tutte le condanne del Papa (e ai quali il Papa non accenna nemmeno!), « coloro che negano con leggerezza la storicità ».

diato per poter inchinarsi davanti a scritti di diciannove secoli fa, e i Pastori che credono ancora all'antica e vogliono lealmente comunicare alle anime la loro stessa fede.

* * *

Un altro esempio tipico dei brutti tiri che gioca al P. Alonso la sua intransigenza soggettivistica, si ha là ove pone sullo stesso piano « chi afferma la storicità integra del l. di Giuditta » e « chi nega ogni storicità al cap. XVI di san Matteo ... [sul] primato di Pietro » (111). Senza voler drammatizzare, bisogna pur rilevare che chi emette simili verdetti ha perduto il senso delle proporzioni. Spesso il P. Alonso « giudica e manda » con sentenze sommarie, recise, totalitarie. Lo stile reciso e totalitario talvolta è legittimo, anzi doveroso, ma solo per l'affermazione dei principii immutabili. Succede invece, e oggi il caso diventa frequente, che chi non è reciso e inflessibile sul terreno dei principi diventa tale nell'esprimersi sui fatti contingenti. Ora, « nulla è più difficile di un fatto », diceva, con un pizzico di paradosso, Alexis de Tocqueville. L'origine umana di uno scritto biblico, l'intenzione del suo autore umano, le fonti di cui fa eventualmente uso, l'obiettività dei fatti riferiti considerati singolarmente, e nel loro complesso, sono « fatti » che possono comportare mille sfumature, e sui quali rimane spesso la riserva « con beneficio d'inventario ». La storicità del l. di Giuditta deve oggi valutarsi piuttosto positivamente, dopo il recente lavoro scientifico di Y.M. Grintz (112); ma è lecito non accettarla, e molti esegeti cattolici ammettono solo uno sfondo storico, non « la storicità integra » (113). Com'è possibile, però, collocare una questione

(111) Anzitutto mette in guardia contro coloro che affermano o negano la storicità di un libro o di un passo della Bibbia. Ma non è autorizzato a giudicarli alla pari, poichè le Encicliche *Divino afflante Spiritu* e *Humani generis* non sono neutrali come lo è P. Alonso; inculcano più volte il dovere di affermare quella storicità, mai il dovere di negarla. Vero è, comunque, che queste questioni vanno trattate da competenti, che evitino « ogni pericolosa leggerezza » (bastava così, chè la « leggerezza » non è mai « scientifica »). Ed ecco come conclude: « Così, chi afferma la storicità integra del libro di Giuditta, mette in difficoltà il lettore fin dai primi versetti dell'opera; ma chi nega ogni storicità al cap. XVI di san Matteo crea serie difficoltà al fatto del primato di Pietro » (p. 457).

(112) Y. M. Grintz (israeliano, discepolo del compianto U. Cassuto all'Università Ebraica), *Sépher Jehudith*, Gerusalemme 1957. Ampio resoconto di S. Avisar, *Sulla storicità di Giuditta*, in *Bibbia e Oriente*, 1 (1959), pp. 22-25; in questo dotto lavoro « la fiducia nel valore storico di Giuditta è completa e lo sforzo di darle fondamento è fatto sulla sola base di ricerche positive » (p. 22).

(113) Il dotto Abbate G. Ricciotti poteva nel 1933, con piena approvazione ecclesiastica, scrivere: « Oggi gli studiosi d'ogni campo sono d'accordo su questo

del genere accanto alle dottrine dogmatiche, per giudicare quelli di diverso parere con la severità che esigono solo gli articoli di fede? Quale analogia vi è, anche dal semplice angolo visuale « critico », tra il carattere storico di un libro intero risalente a un periodo oscurissimo, e la storicità di alcuni versetti di un capitolo evangelico su cui si fonda il dogma cattolico del Primato e che perciò è da secoli contestata dai cristiani dissidenti?

D'altra parte, nessun cattolico potrà scandalizzarsi se oggi un esegeta è restìo ad abbandonare un apprezzamento favorevole alla storicità di un Libro sacro, mancando « hinc inde » argomenti decisivi o posizioni definitive, perchè non vuole abbandonare senza ragion sufficiente l'autorità dei Padri, dei Dottori e degli antichi esegeti, tanto esaltata dall'Enciclica *Divino afflante Spiritu*. Anche chi è incompetente afferra con facilità l'apoftegma giuridico e critico: *Melior est conditio possidentis*. E, specie in questi tempi di dilagante negazione, apprezza le posizioni affermative di rispetto della Tradizione e di fede nella Bibbia. *Melius est abundare quam deficere*. Come dunque il P. Alonso può accusare di gravissimo fallo chi preferisce ammettere la storicità, sia pur « integra », del libro di Giuditta? Questo suo implacabile rigore, che non trova alcun riscontro nei documenti del Magistero, cominciando dalle Encicliche *Divino afflante Spiritu* e *Humani generis*, non sembra lecito.

Sarebbe invece da giudicare con severità l'inciso: « chi nega *ogni* storicità al cap. XVI di san Matteo ». La formulazione è per lo meno equivoca. Per garantire il fatto del primato di Pietro, occorre la storicità *simpliciter*, cioè la storicità senza limitazioni, non una storicità di infimo grado ([114]). La persuasione inespressa del P. Alonso su questo punto fondamentale si può facilmente dedurre dal suo ambiente. Proprio mentre rappresentativi « investigatori » protestanti, come

---

minimo, che il L. di Giuditta interpretato letteralmente non dà nessun senso storico » (*Encicl. Ital.*, vol. XVII, p. 307). Riflette l'opinione della maggior parte degli esegeti cattolici odierni F. Spadafora, che qualifica il l. di Giuditta « composizione didattica con fondamento storico, o meglio libera narrazione di un fatto storico a scopo didattico-parenetico », e adduce a conferma i commenti di A. Miller (Bonn 1940), L. Soubigou, in *La Sainte Bible* di Pirot-Clamer, vol. IV (1949), nonchè A. Vaccari in *Biblica*, 28 (1947), pp. 401-404.

([114]) Per la nostra logica rettilinea, luminosa, derivata dalla tradizione grecolatina e universalmente umana, la verità è *o* non è. Noi vediamo il conflitto tra il sì e il no, come lo vede l'Evangelo (*Matth.* 5, 37; *II Cor.* 1, 17-19; *Jac.* 5, 12). Ma questa nostra Roma ospitale e solatia si lascia invadere dalle brume nordiche, secondo cui la verità è *e* non è. Il Padre Alonso non ne appare immune.

O. Cullmann, riconoscono la storicità « tout court » di *Matth.* 16, 16-19 ([115]), un intimo collaboratore del P. Alonso la scarta ([116]) per sostenere che non possiamo ammettere il carattere storico del brano di Matteo sul primato di Pietro. « Prendiamo il racconto di *Mt.* come la descrizione *storicamente fedele* (sottolineato dal P. Zerwick) dell'avvenimento di Cesarea di Filippo » (p. 7), conclude lo stupefacente « critico letterario », e continua asserendo « la libertà dell'agiografo nella presentazione ed utilizzazione di fatti fondamentalmente storici ». La storicità si dilegua in una nebbia remota, poichè un qualche fondamento storico, cioè un rapporto lontano con fatti storici da cui hanno preso le mosse, l'hanno anche i miti e le leggende. Ci si rassicura sul

---

([115]) Tutte le difficoltà contro la storicità di *Matth.* 16, 16-19, che M. Zerwick nel 1959 presenta come ultime conquiste della « critica letteraria », sono state confutate da molti, già nei secoli passati, e recentemente da F.M. Braun, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa,* tr. it. Brescia 1944, nella prima parte del libro; a pp. 86-87 cita altri protestanti moderni che ammettono senza riserve la storicità di *Matth.* 16, 16-19.

([116]) M. Zerwick, *Critica letteraria del N.T. nell'esegesi cattolica dei Vangeli* (*Conferenze tenute al Convegno Biblico di Padova* 15-17 settembre 1959), S. Giorgio Canavese 1959, dopo aver opposto radicalmente, con grande enfasi, *Marc.* 8, 27-30 a *Matth.* 16, 13-20 (si noti che questo « critico » è rimasto all'*Ur-Markus* della « critica » razionalista del sec. XIX, e forse ignora che un grande filologo come Mgr. L. Cerfaux, con la sua scuola di Lovanio, combatte la priorità di Marco su Matteo) e poi conclude, aggiungendo alle sua affermazioni gratuite il sarcasmo contro la Tradizione e il Magistero che per 19 secoli hanno « messo d'accordo » i due primi Vangeli: « Ecco le due versioni di una storicamente unica e medesima confessione di Pietro. Inutile negare che sono profondamente diverse e storicamente incompatibili, nonostante i tentativi sempre ripetuti di fonderle in una. E che cosa non si può mettere d'accordo con molta buona volontà ed un po' di gentile violenza, specialmente se si crede che la concordanza sia necessaria, anzi vitale? » (p. 3). Ecco il tono perentorio usato dagli « investigatori » odierni, che da Roma (o Padova) *insultano* tracotanti coloro che ritengono *necessario anzi vitale,* il « consensus Evangelistarum », negato il quale crolla il fondamentale principio della *inerranza.* M. Zerwick, pur riconoscendo che l'esclusione della contraddizione tra due Autori ispirati è « vitale » per quanti conservano « l'antica fede », freddamente replica: « Ma questa necessità [della non contraddizione] è precisamente in questione ». Il che può significare soltanto: oggi può essere tranquillamente negata. E prosegue imperterrito: « Per la questione della storicità ne segue: che se la relazione di Mc. è storicamente fedele, Gesù in questa occasione *non* [sottolineato da M. Z.] ha risposto con un macarismo e con la promessa del primato ». La negazione della storicità di questo passo del 1º Vangelo è netta. Come ci viene poi spiegato, per « l'insieme del Vangelo di Mt., *l'interesse kerigmatico e dottrinale* (di professare la piena fede nel mistero di Cristo tal quale vive nella comunità cristiana) per la persona e l'importanza soteriologica di Gesù supera l'interesse per una fedele registrazione di dati storici e biografici » (p. 4). « Il macarismo è una creazione di Matteo, con la quale applica una verità insegnata da Gesù stesso

« valore teologico dogmatico » della pericope di S. Matteo. Questa è tanto più teologica quanto più esce dal quadro storico e riflette « la rivelazione creduta dalla Chiesa Apostolica ». Siamo quindi lontani da Gesù Cristo mentre viveva sulla terra. « Il mistero di Cristo rivelato dal Padre e la sua continuazione nella Chiesa di Pietro » esprimono la fede della Chiesa Apostolica; « per mezzo dell'agiografo (Matteo) la Chiesa Apostolica si è parzialmente fatta portavoce del Cristo glorificato in luogo del Cristo di Cesarea di Filippo » (p. 7). Adesso possiamo ben comprendere perchè P. Alonso, davanti al cap. 16 di S. Matteo si contenta di poco, di pochissimo; gli basta che non si neghi « *ogni storicità* ».

Nel riferire i testi del Papa, P. Alonso manifesta ben poco impegno storico e critico, forse perchè ritiene di dover essere « kerigmatico » anche lui, come il Matteo di M. Zerwick, preoccupato unicamente di propagare la propria fede e la fede della propria comunità. Quando Pio XII dà norme fondamentali per « l'interpretazione della S. Scrittura », il P. Alonso presenta il testo *mutilo*. Il Pontefice inculca di « tener conto dell'analogia della fede e della tradizione della Chiesa » ([117]); ma il P. Alonso omette la seconda parte, poichè non ama « la tradizione », che non nomina mai se non polemicamente. Così come non nomina mai « i Santi Padri », spesso addotti (con quest'appellativo di venerazione) da Pio XII (nella *Divino afflante Spiritu* con più insistenza che altrove) e da Giovanni XXIII. Ricorda « i padri della Chiesa » solo per rimproverare aspramente al P. Murillo di aver dato loro eccessivo credito. Il Papa Pio XII, in un periodo di somma importanza, condanna coloro secondo i quali « la dottrina dei Santi Padri e del S. Magistero dovrebbe essere misurata con quella

---

ad un caso concreto ed individuale » (p. 6); è « l'opera dell'evangelista, che mette nella bocca di Gesù una frase fittizia, sì, ma in piena conformità con l'esplicita dottrina di Gesù altrove espressa » (p. 5). M. Z. afferma addirittura che la confessione di Pietro di « Cristo Figlio di Dio vivente » « non è *probabile* [queste sottolineature sono di M. Zerwick] storicamente prima dell'Ascensione di Gesù » (p. 6); in altri termini: è estranea a Gesù stesso (che dopo l'Ascensione non c'era più), e rispecchia quindi soltanto « la fede tal quale vive nella comunità cristiana » (p. 4). Tutto sommato, la fede della comunità cristiana primitiva è la fonte della narrazione di Matteo, secondo queste affermazioni che ben poco differiscono da quelle di R. Bultmann, il quale lealmente dichiara di non essere credente. - Si dà qui qualche specimen di ciò che cotali professori divulgano apertamente; è certo che quanto dicono a quattr'occhi ai loro alunni va ancora molto al di là...

([117]) Enc. *Humani generis*, n. 22: « Nell'interpretazione della S. Scrittura, essi [i fautori delle *teorie nuove*] non vogliono tener conto dell'analogia della fede e della tradizione della Chiesa » (*Civ. Catt.*, 101 [1950-III], p. 465).

della S. Scrittura, spiegata, però, dagli esegeti in modo puramente umano; e non piuttosto la S. Scrittura esposta secondo la mente della Chiesa » ([118]). Ove è chiarissimo che per « Chiesa » Pio XII intende « la dottrina dei Santi Padri », che esprimono « la mente della Chiesa » e sono i più autorevoli rappresentanti della Tradizione.

Tutto ciò, obiettivamente considerato, è molto grave. Chi giunge a mutilare i più solenni testi del Magistero, non dando peso, com'essi fanno, ad un elemento così fondamentale qual'è *la Tradizione della Chiesa*, non può certo considerarsi un rappresentante qualificato della esegesi cattolica.

Strana esegesi dei Documenti pontifici è quella del P. Alonso, e immaginiamo che cosa debba essere la sua esegesi della Bibbia, una volta che giunge a dire che « il modo concreto dell'ispirazione e dell'inerranza sono problemi di cui deve occuparsi la teologia dommatica », e che perciò non lo riguardano. Sembra che il supremo e unico principio esegetico del P. Alonso sia quello che ha avuto il coraggio di enunziare il non giovine araldo dei cosiddetti « tempi nuovi »: « L'esegeta deve interpretare non già *ciò che ha detto l'agiografo*, ma *ciò che avrebbe detto* se fosse vissuto oggi » ([119]). Come si vede, questa esegesi « moderna » basata sul disprezzo o la trascuranza o la ignoranza della Tradizione, dei tesori di sapienza e di conoscenza lasciati alla Chiesa dai Padri e dai geni del passato, è una gravissima minaccia non solo per la fede, ma anche per la scienza. Il più ignorante e inesperto dei professori diventerebbe lo zimbello di tutti se osasse affermare che Omero, Pindaro, Platone, Cicerone, Virgilio, vanno spiegati non già nel loro proprio ambiente storico e psicologico, ma in conformità alle idee e alle mode e propagande d'oggi. Così fanno i Boscimanni: non essendo in grado di elevarsi al disopra della

---

([118]) *Humani generis, ibid.* L'errore qui condannato da Pio XII, sette anni dopo la *Divino afflante Spiritu*, è quello stesso contenuto nella « Propositio 2 » dei modernisti condannata, 43 anni prima, dal Decreto *Lamentabili* (3 luglio 1907): « Ecclesiae interpretatio sacrorum Librorum non est quidem spernenda; subiacet tamen accuratiori exegetarum iudicio et correctioni » (Denzinger-Umberg, n. 2002).

([119]) J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, 1958, p. 305. Dopo aver solennemente enunziato gli « aspects de la vérité... postulés par notre mentalité d'hommes modernes », formula la conclusione: « On en arrive ainsi à demander à l'exégète de faire la transposition de deux arrière-plans de pensée à travers vingt siècles, d'interpréter non pas *ce qu'a dit* l'auteur inspiré, mais *ce qu'il aurait dit s'il avait vécu aujourd'hui* » (le sottolineature sono del P. Levie). Vorremmo domandare all'arzillo ottantenne: « Scusi, ma quando Ella aveva 20 anni, nel 1900, era o non era "uomo moderno"? ».

contingenza di tempo e di spazio che li rinchiude, rappresentano la divinità come un loro odierno stregone coperto di terribili o ridicoli aggeggi. Così fa anche l'arte « moderna », profana o sacra che sia.

* * *

Per eludere l'autorità della *Humani generis,* solenne Enciclica di dieci anni fa, il P. Alonso usa varie accortezze. La svuota di riferimenti all'esegesi cattolica odierna, dichiarando che gli errori da essa denunziati o non riguardano gli esegeti, perchè « sono più " teologici " che esegetici » (p. 456), oppure non sono mai esistiti (p. 456), oppure « furono prontamente riconosciuti e corretti » (p. 459). Sicchè la condanna delle « false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica » risulterebbe ormai priva di attualità, sarebbe tutt'al più un semplice ricordo del passato.

E' però strano che, pur essendosi comportato come chi fosse totalmente ignaro di questi errori, sulla origine e natura dei quali non ha proprio nulla da dire (pp. 456-457), due pagine dopo è in grado di attestare che essi sono « prontamente » scomparsi, presumibilmente poco dopo il 1950, poniamo nel 1951 o 1952. In blocco, « sbagli e deviazioni » vengono dichiarati oggi inesistenti; gli errori stessi che ora sono svaniti vengono benevolmente scusati con la originalissima considerazione « che gli esegeti ... non hanno ricevuto da Dio il dono dell'infallibilità ». Il che, del resto, varrebbe anche per tutti gli eretici. Ma quali errori? Quando, come, da chi furono « riconosciuti e corretti »? Il P. Alonso crede, o vorrebbe far credere che, tolta la piaga degli odiati e maledetti « conservatori », non c'è traccia di disagio, di deviazioni o di pericoli dottrinali nell'esegesi cattolica del 1960. Un gran guaio per lui è che i Documenti Pontifici non condannano mai le idee dei « conservatori », ragion per cui si sente costretto a metterli, gli augusti Documenti, sul letto di Procuste.

Quanto aliena dalla realtà sia la concezione del P. Alonso circa la situazione scevra di preoccupazioni, libera da qualsiasi inconveniente, dell'esegesi cattolica odierna, lo può constatare subito chiunque segue il movimento delle idee. Il venerato Cardinale Bea, proprio in questi giorni, il 24 settembre 1960, nell'introduzione del suo denso discorso a conclusione dell'ultima Settimana Biblica tenutasi a Roma, con molta chiarezza fa osservare agli Ecclesiastici convenuti che « il giudizio sulla situazione attuale della scienza biblica cattolica non è tanto facile ». E continua: « Difatti i pareri sono molto differenti. ... In tanti colloqui, in tante lettere provenienti da diverse parti del mondo, e anche in alcune pubblicazioni, [si nota] un certo disagio,

certe preoccupazioni di professori di S. Scrittura, di sacerdoti e anche di pastori di anime, direi quasi un disorientamento. Gli uni si lagnano che diversi esegeti vanno — nelle scuole e nelle pubblicazioni — troppo oltre nell'accettare teorie di autori non cattolici, p.es. in fatto di critica letteraria, di Storia delle forme, soprattuto nell'applicazione di esse ai Vangeli... Gli altri invece oppongono le ripetute esortazioni di Pio XI di s.m. ([120]) e dell'Enc. *Divino afflante Spiritu* di Pio XII a... " un crescente progresso della sacra dottrina a difesa e onore della Chiesa " ». Il venerato Cardinale, insigne Maestro dell'esegesi cattolica, nell'intero suo discorso si prefigge di fare scomparire il doloroso, l'innaturale, l'ingiustificato antagonismo che oggi si deplora tra due opposte correnti, approvando in pieno l'amore della scienza in ogni suo settore, la risoluta volontà di progredire senza sosta nel campo della erudizione biblica, così vasto da potersi dire sconfinato, ma principalmente richiamando la finalità suprema (« le anime », « il Magistero della Chiesa da servire ») e gli inviolabili principii che debbono presiedere all'indefesso e complesso, arduo lavoro di *tutti* gli esegeti cattolici, segnatamente *la tradizione dei SS. Padri e le dichiarazioni del Magistero della Chiesa, l'inerranza della S. Scrittura* « e ciò con particolare riguardo alle affermazioni di natura *storica* » ([121]). Nello stesso tempo l'Em.mo Cardinale segnala « *seri pericoli* che bisogna chiaramente tener presenti e sollecitamente evitare », e li riduce a tre: l'« *impazienza e conseguente leggerezza e precipitazione del lavoro* » ([122]), il « *proporre solo i problemi e le difficoltà senza tentarne*

([120]) Essendo il Papa Pio XI morto il 10 febbraio 1939, le esortazioni pontificie a dedicarsi con ogni impegno al progresso delle scienze bibliche non cominciano quindi il 30 settembre 1943, secondo la « traiettoria » tracciata dal P. Alonso, che prende partito esclusivamente per « gli altri che oppongono » alle fondate preoccupazioni della prima categoria presentata dal Card. Bea i diritti della scienza, dimenticando talora che la vera scienza non può mai opporsi alla « Tradizione, ai dati teologici, all'inerranza della S. Scrittura » prima elencati dall'Em.mo Cardinale.

([121]) La *difesa e onore della Chiesa* è l'unico scopo (scopo religioso e apologetico) per cui i Pontefici hanno instancabilmente esortato i cattolici a far progredire le scienze bibliche, a non rimanere indietro agli acattolici nella genuina scienza. P. Alonso non accenna a questo punto fondamentale nel suo articolo, mentre il Card. Bea ne fa il perno di *tutto* il suo ammirevole discorso.

([122]) L'Em.mo Porporato così illustra questo grave difetto: « Si scrive, si pubblica, si prende, o quasi, la prima soluzione che caschi tra le mani e si " presenta come definitivo ciò che è forse soltanto una ipotesi di lavoro ", come si esprime il S. Padre (nella solenne commemorazione del 50° dell'Istituto Biblico: *Biblica,* 41 [1960], p. 4). Di conseguenza si cambia col vento... ».

una soluzione (123), *un troppo grande riguardo alla scienza non cattolica* » (124). L'Em.mo Maestro deplora accoratamente, al termine del suo importantissimo discorso, i gravi sbandamenti attuali da parte di esegeti cattolici, manifestati « da affermazioni e idee che affiorano in diverse parti del mondo nell'insegnamento, in conferenze e in pubblicazioni, specialmente riguardo al Nuovo Testamento, affermazioni che talvolta rasentano quasi i limiti dell'eresia » (125).

---

(123) E prosegue: « Così, invece di preparare ardenti apostoli della Parola di Dio, si preparerebbero degli scettici, lasciando l'impressione che la S. Scrittura non sia altro che un cumulo di difficoltà, di problemi non sciolti, e non piuttosto nutrimento di vita, di apostolato, mezzo di energica azione pastorale. Il professore e scrittore deve dunque proporre anzitutto la parte *positiva*, specialmente "la dottrina di ciascun libro o testo intorno alla fede e ai costumi (*Div. affl. Spiritu*)" ».

(124) Questo punto è svolto con esemplare energia dall'Em.mo Bea: « *Non si devono avere complessi di inferiorità*. Non c'è bisogno di negare l'enorme lavoro che la scienza biblica non cattolica ha fatto e continua a fare... Ma bisogna aver gli occhi aperti per le innegabili debolezze della stessa scienza non cattolica. Si pensi p.es. alla marcia indietro che si è fatta nella critica del Pentateuco dalle posizioni e costruzioni aprioristiche di un Wellhausen. E si pensi, soprattutto, alle enormi — la parola non è troppo forte — divergenze in fatto di dottrina specialmente nel Nuovo Testamento... Eppure la dottrina, cosa principalissima nella S. Scrittura, non può essere che una sola, e per farne l'interpretazione si ha bisogno di chiari e ben determinati principi. Ci vuole dunque grandissima *prudenza e cautela nell'uso* delle pubblicazioni di non cattolici, e massima poi nell'accettarne le conclusioni e teorie (e ancor più grande nel proporle agli altri). Guardiamoci dal creare l'impressione che se ne possa prendere tutto o quasi, in materia di critica letteraria, di Storia delle forme, specialmente nella sua applicazione ai Vangeli. Non comportiamoci come se queste scuole e teorie, a suo tempo dai cattolici così fortemente combattute, in fondo tuttavia avessero avuto ragione, solo che non se ne avesse avuta la libertà o il coraggio da parte cattolica di riconoscerlo. Non si devono punto tacere, i falsi presupposti, p.es. della Storia delle forme, e le disastrose conseguenze a cui più d'una volta essa ha portato, e non solo nell'estremo caso di Bultmann! Bisogna controbilanciare lo studio di autori non cattolici con quello di autori cattolici per chiarire i problemi, presupposti, equivoci, errori ». — Grazie, Eminenza! Chi dunque osa dire che Lei ha cambiato metodi e pareri, da quando veniva incontro alla nostra giovanile sete di scienza con il Suo luminoso magistero e guidava il nostro insegnamento con la Sua autorevole presenza attiva alle nostre care e fruttuose Settimane Bibliche?

(125) Abbiamo avuto il privilegio di avere in mano il testo integrale del mirabile Discorso del Card. Bea, e ne abbiamo preso copia. Tutte le sottolineature sono del medesimo Em.mo Maestro. *L'Osservatore Romano* del 25 settembre 1960, p. 3, ne ha pubblicato la sostanza col titolo *Il metodo degli Studi Biblici secondo l'insegnamento della Chiesa;* per economia di spazio, ha tralasciato l'introduzione e la chiusa, ed ha omesso alcuni sviluppi nelle singole parti. Non vogliamo privare i teologi e gli esegeti della chiusa, la quale riveste singolare autorità per la vastissima informazione che distingue, nel campo esegetico e teologico, il Card. Bea.

Bastano queste autorevolissime parole per dimostrare che il P. Alonso non è al corrente della situazione attuale dell'esegesi cattolica. Preoccupato com'è di lanciare una sua tesi non rispecchiante quella che è la realtà effettuale dal 1893 al 1943 e al 1960, non si rende neppur conto della realistica gravità di quanto deplora il Papa f. r. Giovanni XXIII sin dall'inizio del suo Pontificato, nel novembre 1958, e di nuovo nel febbraio 1960. « *Purtroppo alcune nubi caliginose di certo insegnamento, che poco ha a vedere con la vera scienza, ingombrano in tutti i tempi l'orizzonte, nel tentativo di velare la chiarezza e gli splendori del Vangelo . . .* ». Con una lesta piroetta, il P. Alonso opera una diversione, sostituendo all'augusta mente la sua spensieratezza ([126]). Giacchè è roba che si verifica « in tutti i tempi » non è il caso di preoccuparsene, — sembra che dica. Ma la novità odierna sta appunto nel fatto che « in tutti i tempi » le deviazioni dottrinali venivano combattute tenacemente fino alla loro eliminazione; oggi invece non più come dimostra l'atteggiamento del P. Alonso. Ed in ciò potrebbe ravvisarsi una « deviazione dottrinale » più d'ogni altra preoccupante.

Tutto merita di essere sottolineato. « *Con queste parole che a taluno potrebbero sembrare piuttosto dure, evidentemente non intendo riferirmi ai presenti. Esse sono piuttosto l'accorata espressione di una seria preoccupazione — preoccupazione non soltanto mia — causata da affermazioni e idee che affiorano in diverse parti del mondo nell'insegnamento, in conferenze e in pubblicazioni, specialmente riguardo al Nuovo Testamento, affermazioni che talvolta rasentano quasi i limiti dell'eresia. Spiegare la S. Scrittura, come lo fanno questi autori, significa snaturarla, e farla, invece di un aiuto spirituale dato da Dio alle anime, piuttosto una tentazione e un pericolo per la fede. Questo modo di procedere compromette inoltre gli sforzi legittimi, anzi doverosi, di contribuire a un progresso della scienza biblica sempre più grande e solido. E' dunque utile per noi tutti di tenere aperti gli occhi e vedere chiaramente i rischi che si corrono seguendo tali correnti... Pio XI di s.m. (. . .) già nella* 1ª *Settimana Biblica del* 1930 *parlava di " voci dissonanti e di teorie non giuste o errate ", e si lamentava che alcuni trattassero i ss. Libri come se non fossero divini, e ne discutessero come se la Bibbia fosse un qualunque libro dei tanti* » (Seguono le ultime parole di saluto, di augurio, di implorazione al Signore).

([126]) Ecco come se la cava: « Del resto, se il pericolo delle deviazioni dottrinali è presente in ogni tempo, bastano tuttavia a pararlo l'opera illuminatrice del magistero e il serio e solido lavoro scientifico » (*Civ. Catt.*, III [1960-III], p. 459). Ammiratore qual'è del sole intramontabile dei « tempi nuovi », le « nubi » non rientrano nella sua visuale... Proprio « l'opera illuminatrice del magistero » viene oggi soffocata o snaturata, all'interno, con mille espedienti.

* * *

Per confermare l'angosciata constatazione del Card. Bea, e nello stesso tempo informare il P. Alonso, si potrebbero addurre qui testimonianze recenti di altri Ecc.mi Cardinali, di Ecc.mi Nunzi Apostolici, Arcivescovi e Vescovi, Prelati della Curia Romana, per lo più in conversazioni e nella corrispondenza privata. Tutti lamentano che ormai, in vari ambienti esegetici cattolici, in tutto il mondo, si rasenta l'eresia e talora la miscredenza vera e propria. Per doverosa discrezione, si citerà solo qualche studioso che, quest'anno, manifesta con lettera privata la sua angoscia. Un noto religioso dell'Italia settentrionale ([127]) riferisce la grave accusa di un valoroso professore di S. Scrittura, tutt'altro che « conservatore » per tendenza: « Hanno distrutto il Vecchio Testamento, ed ora si accingono a distruggere il Nuovo » ([128]). Un valoroso professore di S. Scrittura negli Stati Uniti tre mesi fa scriveva che colà i suoi colleghi « dicono cose nuove, cioè ripetono le cose vecchie dei razionalisti » ([129]). Ma è inutile moltiplicare le testimonianze dopo che è stata allegata quella decisiva e recentissima dell'Em.mo Card. Bea.

Non c'è bisogno, del resto, delle testimonianze altrui. Basta seguire

---

([127]) E' un distinto Padre della Compagnia di Gesù, assai apprezzato tra il Clero come predicatore e scrittore. Il 22 febbraio 1960 scriveva a un alto Prelato della Curia Romana: « ... Desidererei tanto esprimere a Sua Santità la mia gratitudine per il Discorso all'Istituto Biblico! ... Trovandomi con Mons. ..., Professore di S. Scrittura in Seminario, egli mi disse: « Hanno distrutto l'Antico Testamento, ed ora si accingono a distruggere il Nuovo ». E quando si sente in Convegni Sacerdotali interpretare narrazioni evangeliche, come l'Annunziazione, nel senso d'una figurazione o d'una apparizione tutta a colloquio interiore, quasi a soliloquio, temo che l'affermazione non sia del tutto esagerata. Ed è per questo che sono gratissimo a S.S. per aver messo in guardia gli eruditi contro tendenze pericolose, facendo rilevare quel tesoro che è la Parola di Dio e il secolare lavorío interpretativo dei Santi Padri e degli insigni Maestri della Chiesa ... ».

([128]) Nel primo pomeriggio del Sabato Santo 4 aprile 1953, un intimo collaboratore di P. Alonso disse a un illustre esegeta francese, che, tutto sconvolto, venne subito a riferircela, una frase analoga: « Abbiamo messo fuori combattimento il Vecchio Testamento; rimane ora la stessa operazione da compiere per il Nuovo Testamento: sarà più lunga e difficile, ma ci riusciremo ». Naturalmente, quanto si viene qui asserendo è facilmente dimostrabile.

([129]) Lettera del 19 giugno 1960. « ... C'è proprio un dilagare di nuovo "modernismo" biblico. Ha letto l'articolo del Prof. di S. Scrittura nel Seminario Diocesano di New York:: "*The Literary Genus of Mt.* 1-2" in *Catholic Biblical Quarterly*, 22 (1960), pp. 160-175? ... Questi sono gli eroi del giorno, che tutti applaudiscono, solo perchè dicono cose nuove, cioè ripetono le cose vecchie dei razionalisti ... ».

le riviste teologiche e bibliche in lingua francese, inglese e tedesca, e leggere qualche opuscolo attivamente diffuso in Italia, per trovarvi « novità » agghiaccianti ([130]). Decine di Ecc.mi Presuli, leggendo un opuscolo ciclostilato (da 10 mesi largamente diffuso) che chiama in causa la storicità delle pericopi evangeliche concernenti il Primato di Pietro e perfino la Risurrezione del Salvatore, insultando alla nostra fede dichiarata sprezzantemente « massiccia » in nome di un singolare « Spirito Santo », sono rimasti atterriti e sgomenti.

Questo innegabile fatto della pressione esercitata sul Clero intero da un gruppo che infaticabilmente si agita per *aprire* sempre più larghe brecce nell'edificio sovrumano della fede cattolica, col pretesto che oggi deve interessare unicamente la novità, giacchè il Vangelo da ammettersi non è quello del passato ma è quello *del futuro,* la Chiesa cui dobbiamo obbedire non è quella che conosciamo, ma è quella *del futuro* ([131]), questo fatto è tanto più grave in quanto

---

([130]) Basterà citare qualche esempio recente. In *Revue des sciences philos. et théologiques,* 42 (1958), pp. 216-219, C. Spicq, al termine di un articolo, per altro innocuo, sulla teologia biblica, ci spiega in che modo « si scopre la divinità di Cristo » (risultante dalla riflessione dei credenti che, attraverso un procedimento midrascico, vogliono spiegarsi la risurrezione di Gesù). In *Theological Studies,* 1959, pp. 561-589, D. Stanley spiega la « storicità dei Vangeli » in maniera da ridurla a un'ombra vana. Molti recenti studi sul « Vangelo dell'infanzia » di Matteo e di Luca, sulla Risurrezione o sull'Ascensione, condensano le « novità » dei due precedenti. Il P. Alonso non può certo ignorare il tremendamente eversivo libro di J. Levie, *La Bible parole humaine et message de Dieu,* Paris-Louvain 1958 (specie da p. 229 a 336), che vien molto lodato e propagato dai suoi amici, nè il saggio di « critica letteraria » ammannito al giovane Clero italiano da M. Zerwick, *Critica letteraria del N.T. nell'esegesi cattolica dei Vangeli,* S. Giorgio Canavese 1959, attivamente esaltato e propagato dal suo gruppo, come dimostra — oltre varie testimonianze relative all'accoppante orchestrazione propagandistica — *Rivista Biblica* 1960, pp. 80-86; in questa Rivista, destinata più che agli « investigatori » a tutto il Clero italiano, alle Suore ed anche ai laici, si esortano i lettori a richiedere il fascicolo ciclostilato del « brillante oratore » e si promulga un « Ordine del giorno » in cui si adotta (n. 2), cioè si vuole obbligare l'intero Clero ad adottare, il suo criterio di esegesi neotestamentaria quale « *sana apertura unita a prudenza e umiltà* ». Le edificanti espressioni ascetiche sono rigorosamente di prammatica in simili casi; quando uno lealmente rileva che le affermazioni di alcuni Religiosi distruggono le fondamenta stesse della nostra Religione, si sente immancabilmente rispondere che si tratta di un uomo « piissimo, incredibilmente sprofondato nella perfezione e nella contemplazione, il quale quotidianamente recita molti rosari, ecc. ». Ma chi, quale Documento del Magistero, ha autorizzato simili *aperture* di brecce larghissime, attraverso le quali la miscredenza entra comodamente in seno al Clero e al popolo cristiano?

([131]) J. Levie dichiara ciò apertamente, baldanzosamente, come conclusione e sintesi di tutto il suo libro (*La Bible parole humaine et message de Dieu,* 1958, p. 334): « On méconnaîtrait le sens du Nouveau Testament si on y perdait de vue

tutti gli elementi del sacro deposito della fede cattolica sono messi in questione. Il « problematismo » è ormai il metodo prevalente, se non unico, di vari « investigatori » in ogni ramo delle scienze ecclesiastiche. Lo stigmatizzano tutti i rappresentanti autorizzati del Magistero, il Papa ([132]) e i Vescovi ([133]), mentre denunziano *la tattica del-*

---

ce caractère d'*effort* vers l'expression parfaite d'une vérité nouvelle, de *mouvement de pensée* vers un sommet, qui doit encore se formuler demain avec plus de précision. C'est ce *mouvement de pensée,* cet *effort* vers la synthèse totale, que l'Église doit continuer de siècle en siècle, et chaque chrétien pour sa part dans l'Église ». Le sottolineature insistenti sono tutte del noto P. Levie, il quale insegna, con tutta l'energia consentitagli, che il Cristianesimo non è altro che uno *sforzo* e un *movimento di pensiero.* Per altro, *deve ancora formularsi domani.* Quale religione non cristiana non è, quaggiù, uno « sforzo » e un « movimento di pensiero »? Intanto ricordiamo bene che il Vangelo cui dobbiamo credere e la Chiesa cui dobbiamo obbedire, secondo costoro, sono *Il Vangelo e la Chiesa di domani.*

([132]) La « morale nuova », basata sugli stessi principi progressisti di relativismo avvenirista, è stata condannata da Pio XII nelle allocuzioni del 23 marzo e del 18 aprile 1952 (*Acta Ap. Sedis,* 44 (1952), pp. 270 ss. e 413 ss.), e formalmente proibita dal S. Offizio con la *Istruzione* del 2 febbraio 1956. Nel Radiomessaggio natalizio del 23 dicembre 1956, Pio XII esorta alla tradizione (anche semplicemente umana), alla storia come norma tramandataci dal passato, mentre addita « la flagrante contraddizione che grava sull'umanità del ventesimo secolo, quasi ferendola nell'orgoglio ». Per uscire dallo stato di insicurezza e di angoscia « di cui è autore e vittima », continua Pio XII, l'uomo deve « meditare sulla sua debolezza », riconoscere « il decadimento seguito alla prima colpa ». « *L'uomo detto moderno...* non tollera negli schemi del suo mondo il concetto della colpa originale e dei peccati personali con le loro conseguenze... Di tal modo di falsare la realtà, già fin da ora si raccolgono le deplorevoli conseguenze... ». Dopo avere stigmatizzato il « falso realismo » delle concezioni sociali e pedagogiche odierne, Pio XII prosegue: « Il secondo errore del pensiero cosiddetto realistico, che sta alla base dell'odierna contraddizione, consiste nella pretesa di creare una società *completamente nuova, senza preoccuparsi della realtà storica dell'uomo... L'uomo moderno, consapevole e orgoglioso di vivere in questo mondo come in una casa che egli, ed egli solo, costruisce, si aggiudica la funzione di creatore. Ciò che una volta fu non l'interessa, nè l'arresta... Il dominio della storia sopra le realtà sociali del presente e del futuro è incontestabile,* nè può essere negletto da chi voglia porvi mano per migliorarle o adattarle ai nuovi tempi. *Ma i pretesi realisti, nell'intento di superare ad ogni costo la resistenza della realtà storica, rivolgono il loro zelo di distruzione alla religione, colpevole, secondo loro, di aver creato e di voler mantenere in vita tutto il passato...* L'intimo fondamento di questi valori umani si è voluto infrangere e far dimenticare nei tempi moderni dalla società, anche in Occidente, in nome del laicismo, della vana autosufficienza dell'uomo. ... *Con profondo rammarico dobbiamo lamentare l'appoggio prestato da alcuni cattolici, ecclesiastici e laici, alla tattica dell'annebbiamento* .... Come si può ancora non vedere che questo è lo scopo di tutto quell'insincero agitarsi, che va sotto il nome di « colloqui » ed « incontri »? A che scopo, del resto, ragionare senza un comune linguaggio ... rendendo inattuabile ogni « coesistenza nella verità »? ...". (*Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XI,* vol. XVIII, C. d. Vaticano 1957, pp. 728-737; le sottolineature sono dello scrivente).

l'annebbiamento. Ultimamente lo stesso Card. Bea insorgeva contro il disastroso vezzo di *proporre solo i problemi e le difficoltà senza tentarne una soluzione.* Autorevoli membri del Clero italiano richiamano con somma energia l'attenzione di tutti sul dilagare di inauditi sbandamenti ideologici odierni, in seno ai cattolici, e sulla spaventosa corruzione dei costumi che si sta diffondendo nel mondo intero ([134]). Mentre l'umanità sente il bisogno di certezze che l'illuminino, di una fede collaudata e incrollabile che la sollevi dal tragico quotidiano, dall'illusoria contingenza che fugge, verso l'Assoluto, vi sono cattolici che non promettono altro che le novità del « progresso » (futuro), della « ricerca », dei cambiamenti futuri ([135]). Essi si stanno affannando a tutto « ridimensionare », secondo un neologismo alla moda. Con travolgente e tenace cupidigia di conformismo e di concordismo, abbattono la Tradizione cattolica (che non nominano mai,

---

([133]) Nella loro Pastorale Collettiva del 15 agosto 1959, « *Su la fedeltà alla Chiesa santa di Dio di fronte ai pericoli di moderne correnti ideologiche e pratiche* », il Card. Arcivescovo di Milano S. Em. G. B. MONTINI e l'intero Episcopato Lombardo, deplorano: « Scossa la fiducia nella verità, intesa come patrimonio di dottrine razionali, morali e religiose, ... è chiaro come debbano moltiplicarsi gli errori. ... Di questo sfacelo teorico del pensiero moderno tutti i moderni ne risentono... ». Poi esortano a « rifiutare un'acquiescenza di moda che dimostrerebbe debolezza di giudizio e di volontà, e che potrebbe generare errori più gravi nelle dottrine e mali irreparabili negli spiriti ». Indi spiegano: « Accenniamo alla tendenza di considerare ogni dottrina come problema, autorizzando tutti e ciascuno a dubitare d'ogni affermazione, d'ogni insegnamento, d'ogni verità, e ad opporre alle dottrine, anche se suffragate dal buon raziocinio umano e dal magistero ecclesiastico, il principio, altrettanto imbelle che dogmatico, che il pensiero dev'essere impegnato solamente in una perpetua errabonda ricerca; principio che non solo distruggerebbe, se applicato sul serio, ogni fondamento dell'edificio delle nostre scienze positive, ma negherebbe ogni autorità alle verità della fede, e toglierebbe all'uomo la grande, la più grande fortuna di farsi alunno della rivelazione di Dio, discepolo di Cristo, fedele alla Chiesa. Senza dire che tale principio giustifica l'opportunismo delle idee, stempera la virilità del carattere, toglie all'eroismo la sua ragion d'essere, insinua nel cuore un sottile tossico d'infelicità... ». *Rivista Diocesana Milanese,* a. 48, n. 10 (ottobre 1959), pp. 605-606.

([134]) Tra i più recenti, cfr. Mons. F. OLGIATI, *Il ritorno al paganesimo,* in *Rivista del Clero italiano,* a. 40 (dicembre 1959), pp. 669-675; e il direttore d'una delle più diffuse riviste ecclesiastiche italiane, Mons. FORTUNATO GIAVARINI, *Idee errate e atteggiamenti dannosi di non pochi cattolici,* in *Palestra del Clero,* a. 39 (15 marzo 1960), pp. 289-302.

([135]) S. KIERKEGAARD insorgeva contro lo spirito scettico « moderno », risalente al « secolo dei lumi »: « Ah, come sono mutate le cose dal tempo in cui il cristianesimo aveva i suoi inflessibili martiri e confessori, ad oggi che in cambio ha professori flessibili e declinabili in tutti i casi! » (citato dal P. S. FRUSCIONE, in *Civ. Catt.,* 101 [1950-III], p. 503).

fuori del caso di estrema necessità), l'analogia della fede e quel « sensus Ecclesiae », tanto raccomandato dal Concilio Vaticano, che è stato insistentemente inculcato il 17 febbraio 1960 dal S. Padre Giovanni XXIII. Si è così arrivati oggi alla « teologia nuova » ispirata agli slogans del momento, alla « morale nuova » che vuol soddisfare le passioni umane e abolire la nozione e il senso del peccato, alla « storia nuova » che consacra lo storicismo o il trionfo del fatto, al « diritto nuovo » che proclama la libertà del male e di quelli che sono abbastanza potenti per potersi tutto permettere, alla « psicologia nuova » basata sulla psicanalisi pansessuale, alla « pedagogia nuova » che soddisfa tutti gli istinti, all'« arte sacra nuova » che esalta il surrealismo e concettualismo dei ciarlatani. Il vocabolo, una volta tanto in uso, « principii », sta scomparendo dalla circolazione. Nulla di strano che, coerentemente con tutto ciò, ci si voglia imporre, affettando, naturalmente, venerazione per i Documenti Pontifici che hanno sempre insegnato il contrario, l'« esegesi nuova », di chi, nell'accingersi a toccare ciò che chiama « un ferro rovente » cioè la negazione della storicità delle relazioni evangeliche della Risurrezione di Gesù, burbanzosamente si autodefinisce « cattolico sì, ma anche della seconda metà del ventesimo secolo » ([136]).

Ma anche! Nè Gesù di Nazareth, nè Pietro, nè Paolo, nè Agostino, nè Benedetto di Norcia, nè Tommaso d'Aquino, nè Domenico, nè Francesco, nè Ignazio di Loyola, nè Francesco Saverio, nè Pio X, nè Pio XI, possono fregiarsi dell'incomparabile gloria che consiste nell'essere « *della seconda metà del secolo* XX ». Sono i « tempi nuovi ». Da che mondo è mondo, e si tratta di non pochi millenni, i tempi sono stati tutti vecchi, secondo la « critica » di questi « investigatori ». Dalle loro affermazioni trionfali risulta che, secondo la loro scienza, il tempo non ha avuto valore finchè non giunse quest'ora fatidica di cui essi sono l'ornamento e lo splendore. E che questi « critici » non abbiano intenzione di scherzare, risulta dal lampante programma di quelli che rifiutano il « senso storico » del messaggio o evangelo di S. Paolo per sostituirvi le sapientissime loro « investigazioni » ([137]).

([136]) M. ZERWICK, *op. cit.*, p. 8. Quanto alla « novità » delle « conquiste » di questo « cattolico, *ma anche* », basti ricordare che le antilogie dei quattro Vangeli circa la Risurrezione di Gesù erano pienamente avvertite fin dalle prime generazioni cristiane, e che il medico Celso, nel sc. II, cioè 17 secoli fa, le rilevò con altrettanta impetuosa polemica dell'investigatore « della 2ª metà del sec. XX ».

([137]) J. LEVIE, *op. c.*, p. 335: « Le message paulinien se trouve donc ainsi *interprété* [sottolinea J. Levie] non par le contexte naturel de son époque, mais par le contexte de la pensée d'aujourd'hui ». Tutte le ultime pagine del volume

Sempre più spesso, si sentono Ecclesiastici anziani, o giovani formatisi alla loro scuola, i quali affermano con sicurezza e anche con gioia: « Fra 20 o 30 o 40 anni (per il 2000, al massimo), non si ammetterà più nulla di quanto oggi si crede », oppure: « Fra 20 anni tutti ammetteranno la religione cosmica di Teilhard de Chardin », e frasi analoghe. La nostra fede ha il gravissimo difetto di essere basata su « una sicurezza addirittura massiccia », si riduce a « fare la politica dello struzzo, contro la volontà e la verità di Dio » ([138]).

Questo accanito revisionismo del Cristianismo è, all'interno della Chiesa, la perenne gnosi che si agita nell'ombra. E' « di tutti i tempi », come ha sapientemente e misericordiosamente ammonito sette mesi fa Giovanni XXIII. Poichè la nostra povera umanità, tanto mutevole, è anche tanto monotona. Più si fa mutevole, più diventa monotona. « Di tutti i tempi », sì, perchè tutti i tempi sono stati « nuovi » quando si sono prodotti sulla scena di questo mondo. Ma con una paurosa differenza. Prima di questi « tempi nuovi » la maggioranza reagiva risolutamente, con la parola d'ordine di « non conformarsi a questo secolo » (*Rom.* 12, 2). Ma oggi chi reagisce è vituperato come « reazionario ». E così « la pressione del gruppo », come la denomina R. Allers, impone progressivamente, con spietatezza implacabile, il conformismo al secolo ([139]).

---

affermano senza posa che la Chiesa cava fuori dalle Scritture ciò che gli autori sacri non vi hanno messo, e che proprio così bisogna fare. Ecco un'affermazione fra le tante (p. 334): « L'Église, si étroitement rattachée au passé par son Écriture et sa tradition, est perpétuellement contrainte de repenser son dogme, de relire son Écriture Sainte *en fonction du présent* » (sottolinea J. Levie).

([138]) M. Zerwick, *op. cit.*, p. 12. Questo « investigatore » mette dalla sua parte dapprima « lo Spirito Santo », ma con la mitigazione di un *sembra* (sottolineato). Subito dopo, però, ci ripensa, prende coraggio e aggiunge facendo la voce grossa: « E' il testo sacro stesso che ce lo insegna, piaccia o spiaccia ». *Piaccia o spiaccia*: che maniere « massicce » !

([139]) R. Allers, *Alcuni rilievi sulle nozioni di " frustrazione ", " adattamento " e " conflitto "*, in *Orientamenti pedagogici*, a. 4, n. 1 (genn.-febbraio 1957), pp. 3-4 dell'estratto: « Nella letteratura pedagogica contemporanea, specialmente negli Stati Uniti ma non meno altrove, ... si suppone da molti che la la frustrazione debba essere evitata a tutti i costi, che l'adattamento costituisca la condizione necessaria di una vita soddisfacente, e che i conflitti non debbano esistere affatto... I conflitti interiori sono considerati quasi come segni di una qualche anormalità, e i conflitti con l'ambiente appaiono come i risultati dell'inadattamento, mentre si crede che essi possano scomparire appena si sia raggiunto un perfetto adattamento. In ogni caso, i conflitti mettono a repentaglio quello stato di comodismo borghese, che l'uomo moderno si è abituato a identificare con la felicità ». L'uomo moderno è quindi dovunque ridotto ad una massa amorfa, allo stato di gregge ove « ciò che l'una fa e l'altre fanno ». O conformarsi al gregge, o scomparire. Ciò è avvenuto,

Credevamo, noi poverini fedeli alla Tradizione e alla Bibbia degli agiografi, che S. Paolo segnasse una vetta del pensiero umano, dato che perfino non pochi miscredenti si inchinano dinanzi al suo genio. Nient'affatto. « Nous avons changé tout cela! » ci replicano gli Sganarelli « della 2ª metà del sec. XX ». Tra l'altro, rimproverano a S. Paolo di aver escluso le donne dalla « partecipazione attiva alle funzioni dirette del culto » ([140]), e, più ancora, che ha osato affermare che « il tempo è breve » e che « lo spettacolo di questo mondo passa », il che appare ai progressisti una mancanza di rispetto ai « valori umani, tanto messi in evidenza oggi » ([141]) dai tempi « nuovi » contraddistinti dal famminismo e dal messianismo (non più religioso) divenuti di obbligo universale.

Fondandosi sul doppio mito della Libertà umana e del Progresso umano, doppio postulato gnostico che divinizza la labile contingenza del nostro volere individuale e del nostro esterno fluire collettivo verso un futuro ignoto, facendone il surrogato dell'Assoluto, i progressisti odierni trasformano la religione e la scienza in una continua ricerca, senza determinarne la finalità, l'oggetto e le « costanti » che ogni fede e ogni scienza deve pure prefiggersi. Si verifica così il trionfo dell'indeterminatezza, cioè del relativismo, e, in fondo, della negazione. Già S. Paolo aveva bollato, come fa oggi l'Episcopato Lombardo, questa fregola della ricerca per la ricerca dei « semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes », (*II Tim.* 3, 7). E Tertulliano, rivolgendosi agli gnostici del suo tempo, li incalzava con la sua veemente requisitoria: Che cosa andate cercando? Poichè chi cerca ha in mente qualcosa da trovare... ([142]).

---

spiega R. Allers nella conclusione (pp. 10-11), a causa della « concezione relativistica, ammessa apertamente o implicitamente, la quale nega che si diano criteri oggettivi e immutabili secondo i quali giudicare la qualità della situazione o delle idee che governano la condotta del gruppo. Vale a dire, questa teoria moderna è fondamentalmente opportunistica: non tiene conto di principi permanenti ».

([140]) J. Levie, *op. c.*, p. 312: « Paul est en cela tributaire d'un arrière-plan de mentalité sémitique et de tradition juive ancestrale ».

([141]) J. Levie, *op. c.*, p. 314 e cfr. p. 380. Diciotto secoli dopo S. Paolo, Lamartine gemeva: « Tout passe, tout casse, tout lasse ». Dicono ciò, sempre con la stessa insistenza, non solo gli *Esercizi Spirituali* di S. Ignazio e tutti i suoi figli fedeli, tutti i sacerdoti che guidano le anime oggi, ma anche tutte le persone semplicemente sensate.

([142]) Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 7 « Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus... 9 In primis hoc propono: unum utique et certum aliquid

La libertà umana (di scegliere ciò che si preferisce) viene dopo, molto dopo la Via che è l'ordine conducente alla Vita, la Verità che rivela la Vita, la Vita o salvezza che è il tutto dell'uomo. La verità non dipende affatto dalla libertà (neppure in Dio, secondo il tomismo), e il volontarismo odierno costituisce una grave minaccia per l'intelligenza umana, oltre che per la fede cattolica. L'Arcivescovo di Bari ce lo ricordava tre mesi fa, in un suo coraggioso discorso al popolo del 16 giugno. « L'errore ottiene libera cittadinanza nel mondo d'oggi. Aderire alla verità o aderire all'errore, propagare la verità o propagare l'errore, farsi apostoli della verità o falsi profeti dell'errore sono realtà innanzi alle quali il mondo d'oggi rimane indifferente. ... Accantonata la verità, il mondo d'oggi ha cercato un valore sostitutivo, che potesse essere il vero valore universale, lievito della vita e della storia, stimolo al progresso degli uomini e dei popoli, ed ha creduto di trovarlo nella *libertà*. Non più dunque la *verità* il fondamento della vita individuale e dell'umana convivenza, la spina dorsale della storia, ma la *libertà!* ... E' così, attribuita alla libertà una forza che essa non ha, nè può avere, la libertà è diventata un mito. E quando si creano i miti, tutto si può giustificare in loro nome, persino ciò che li nega in quanto realtà. La libertà *mitizzata* può pertanto essere invocata a giustificazione dell'errore e del vizio ... Neghiamo alla libertà il diritto di allivellare verità ed errore, bene e male, vizio e virtù, facendo della volontà umana l'arbitra esclusiva degli atti e dei destini degli uomini » ([143]).

E tutto questo sommovimento ideologico viene fomentato all'interno proprio mentre, al difuori, l'umanità è, da un lato, sempre più « vittima dell'angoscia, dell'incertezza, della disperazione » ([144]) e, dall'altro, sempre più ostile alla Chiesa Cattolica e alla sua dottrina ([145]).

---

institutum esse a Christo, quod credere omnimodo debeant nationes, et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint, credere. Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse; quaerendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris... ». (Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum,* ed. 9, 1932, p. 112).

([143]) *L'Odegitria, Bollettino Ecclesiastico ufficiale per l'Archid. di Bari,* ser. 37, n. 6 (giugno 1960), pp. 172-173. Le sottolineature sono dell'Ecc.mo Arcivescovo.

([144]) R. Allers, *loc. cit.,* p. 11.

([145]) Basti citare l'angosciata denunzia di Pio XII nell'Enciclica sul S. Cuore *Haurietis aquas* (15 maggio 1956), V, b-c: « Gli uomini empi, *più che nel passato,* sembrano eccitati dal nemico stesso infernale nel loro implacabile ed aperto odio contro Dio... Putroppo, il numero di coloro che si professano nemici di Dio *va oggi crescendo,* e i principi del *materialismo* teorico e pratico si vanno spargendo *sempre di più.* Dinanzi allo spettacolo dell'esaltazione delle cupidigie più sfrenate, come meravigliarsi che si vada raffreddando nell'animo di molti la carità ...? ».

* * *

Chiediamo scusa al P. Alonso « per questa digression che non ci tocca ». Ben sappiamo che molte delle opinioni accennate nelle ultime pagine egli non le ha formulate, e probabilmente neppur pensate. Ma il fatto che oggi si vanno moltiplicando i cattolici che fanno addirittura dipendere la Rivelazione biblica dal mito e dai miti dei « tempi nuovi » con i relativi « Droits de l'homme » ecc., richiama necessariamente alla mente tutta la multiforme manovra bellica che si sta attuando, con mezzi proporzionati alle ingenti forze che il progresso tecnico fornisce ai « capi di questo secolo », contro il « deposito » della Verità vivificante affidato dal Redentore del mondo alla Chiesa Cattolica. Si possono riassumere in due punti tutte le considerazioni precedenti.

1) Non vi è oggi, in seno alla Chiesa Cattolica, alcun pericolo di oscurantismo, di paura o timidezza di fronte alla scienza. Il Clero Cattolico ha *sempre* gareggiato con i più dotti uomini della umanità, anche nel sec. XIX e nella prima « metà del sec. XX », e, specialmente dopo l'Enc. *Providentissimus* (1893), ha fatto il possibile per il progresso dell'esegesi biblica con metodo scientifico, utilizzando tutti i mezzi che gli fornivano le scienze profane ausiliarie. L'Enc. *Divino afflante Spiritu* (1943) non segnala per nulla la tentazione o il pericolo della pigrizia o arretratezza scientifica tra gli esegeti cattolici. *Al contrario,* si congratula più volte con gli esegeti cattolici dei cinquant'anni 1893-1943 per l'amore alla scienza da essi dimostrato. Poi li esorta a non addormentarsi sugli allori, li incoraggia a continuare per la via già da tempo intrapresa, a progredire nell'uso dei sussidi che varie scienze, specialmente l'archeologia e la filologia semitica, forniscono ai biblisti in sempre maggiore abbondanza per



Dopo avere applicato ai giorni attuali la terribile predizione sull'apostasia generale dei tempi dell'Anticristo (*Matth.* 24, 12), Pio XII addita come rimedio il culto del Cuore SS. di Gesù, « dinanzi allo spettacolo di tanti mali, che *oggi, più che nel passato,* travagliano individui, famiglie, nazioni e il mondo intero » (vers. ital. ufficiale, *L'Osservatore Romano*, 21-22 maggio 1956, p. 3; nel testo originale è sottolineata unicamente la parola *materialismo*). Cfr. il testo latino in *Acta Ap. S.*, 48 (1956), pp. 349-350. Non diversamente giudica il mondo d'oggi il S. Padre Giovanni XXIII, fin dal suo primo discorso dinanzi ai Cardinali del Conclave. Nel suo radiomessaggio dell'11 settembre 1960 ai fedeli di La Coruña e a tutti gli Spagnoli, Giovanni XXIII ha detto: « Il mondo attuale, voi ve ne accorgete, sembra essere inquieto davanti al traboccare di materialismo e di odio che si sforza di soffocare ogni vita cristiana. Si promette un paradiso immediato sulla terra per far dimenticare il paradiso eterno; si parla di fraternità senza Dio! Vana illusione! ».

l'interpretazione dei Libri Sacri, in modo che non trascurino questo provvidenziale aiuto. Data l'immensità del lavoro che rimane, e rimarrà sempre, da compiere, Pio XII stimola gli Ecclesiastici a coltivare con crescente impegno lo sterminato campo degli studi biblici, allo scopo di illuminare l'umanità con la costruttiva presenza della fede cattolica in questo settore, fondamentale per la nostra Religione, che troppo spesso è accaparrato dagli acattolici e dai miscredenti.

Minacciano invece la serietà degli studi ecclesiastici e il progresso scientifico effettivo coloro che dividono gli studiosi dell'esegesi cattolica, come oggi purtroppo accade anche nelle altre discipline sacre, sbandierando contrasti, inconciliabili tendenze nuove e vecchie, le prime da ammirare e le altre da disprezzare e combattere. Uguale minaccia proviene anche da coloro che scindono l'ampio studio della Bibbia, prescritto da S. Pio X a tutto il Clero in formazione con la *Quoniam in re biblica,* in due livelli tra loro qualitativamente distanti e opposti: *a*) lo studio dei dotti « investigatori » che autorizzerebbe gli ardimenti più sbrigliati della « critica letteraria » e simili, riservato a un gruppo ristretto di giovani ecclesiastici, che dovranno poi insegnare nei Seminari o Facoltà Teologiche (e insegnare tutt'altro, secondo gli espliciti avvertimenti di tutti i Papi, e oggi di Giovanni XXIII); *b*) lo studio esegetico per il buon Clero delle parrocchie e gli ingenui fedeli, scientificamente inammissibile ma pastoralmente e spiritualmente utile, in cui si continuerebbe una tradizione dei santi Padri mediante l'interpretazione « spirituale » che sostituisce belle spiegazioni mistiche al senso letterale, quando questo appare incerto o inaccettabile o controproducente, onde i pii religiosi e le devote religiose e i credenti comuni ne traggano edificazione e unzione. Ma i Papi non hanno mai distinto due diverse categorie di « verità » biblica. I giovani professori debbono presentare ai loro alunni, sia pure sfrondato da eccessivo apparato scientifico, *ciò che hanno imparato* per essere riconosciuti dall'Autorità Ecclesiastica idonei e competenti all'alto compito di istruire il Clero. Pio XII dice ciò esplicitamente nella *Divino aff. Sp.*: « I professori di S. Scrittura compiano tutto il corso biblico ([146]) nei Seminari, di tal maniera che nei giovani destinati al sacerdozio ed al sacro ministero infondano *quella conoscenza e quell'amore delle Sacre Lettere, senza cui vano è sperare copiosi frutti d'apostolato.* Quindi nell'esegesi *facciano risaltare principalmente il contenuto teologico*

([146]) Allusione al programma di studio biblico completo, amplissimo, prescritto da S. Pio X a tutti i Seminari teologici con la Lettera Apostolica *Quoniam in re biblica* (1906).

schivando le dispute superflue: e *lasciato da parte quanto è piuttosto pascolo di curiosità che fomento di vera dottrina e di soda pietà,* espongano con tanta sodezza, dichiarino con tale maestria, *inculchino con tal calore il senso letterale e specialmente dommatico,* che nei loro alunni si verifichi in certo modo ciò che accadde ai due discepoli di Gesù diretti ad Emmaus... » ([147]).

Identiche direttive dà il regnante Pontefice Giovanni XXIII. Nel 1960 lo ha affermato due volte con speciale insistenza. Il 17 febbraio 1960, in occasione del 50° del P. Istituto Biblico, ha richiamato alla lettera e allo spirito della *Vinea electa* (1909) perchè venga « promossa una *sana dottrina biblica "sensu Ecclesiae catholicae"* », ricordando che i sacerdoti che « fanno oggetto del loro studio gli alti e imperscrutabili segreti di Dio, contenuti nel Libro Sacro ... [ogni esegeta] che ama la verità e non vuole alterarla « di un solo iota o di un solo apice », [devono] attenersi con *fedeltà somma* al Magistero della Chiesa ... La grazia del Signore assicura una soddisfazione intima alle buone volontà nutrite e fortificate da bella cultura, *attinta non a piccoli rigagnoli,* ma alle opere robuste di cui anche l'età nostra è capace, in emulazione umile e coraggiosa delle *grandi pubblicazioni del passato: Padri, scrittori e Dottori della Chiesa, sempre maestra di verità in tutti i secoli* » ([148]). E agli Ecclesiastici partecipanti alla Settimana Biblica pochi giorni fa (21 settembre 1960): « Siamo certi che il vostro lavoro *scientifico ed apostolico* saprà specialmente distinguersi per l'assoluta fedeltà alle direttive della Sede Apostolica, come sono contenute nei documenti e nei discorsi dei Nostri Predecessori: *evitando ogni singolarità, ogni avventatezza di giudizio che offre il pretesto a pericolose deviazioni dottrinali, ma cercando anzi di approfondire il sacro deposito della fede, quale è spiegato con inviolabile fedeltà dalla Tradizione patristica e scolastica* » ([149]).

([147]) *Acta Ap. Sedis,* 35 (1943), p. 348. Le sottolineature sono nostre. Il grande Papa conclude questo paragrafo della sua mirabile Enciclica sulla S. Scrittura insegnadoci che non con altri metodi, ma « così le Divine Carte ai futuri sacerdoti della Chiesa diverranno fonte pura e perenne di vita spirituale ... », e che queste sue norme provvedono al *progresso del cattolicesimo.* « Se a tanto saranno riusciti i professori di questa importantissima materia nei Seminari, con santa esultanza si persuadano di aver fatto moltissimo per la salute delle anime, per il progresso del cattolicesimo, per l'onore e la gloria di Dio, e di aver compiuto un'opera intimamente connessa coi doveri dell'apostolato ». *Nessun Papa ha mai disgiunto la scienza biblica dall'apostolato, e meno di tutti Pio XII.*

([148]) *L'Osservatore Romano,* 19 febbraio 1950, p. 2.

([149]) *L'Osservatore Romano,* 23 settembre 1960, p. 1. Le sottolineature sono nostre.

L'ecclesiastico che non si attiene strenuamente a queste direttive del Santo Padre, che fomenta invece « *aperture* » verso l'esegesi razionalista, nuoce allo studio scientifico della Bibbia, sia perchè « apre » l'adito all'arbitrio e al relativismo del « libero esame », sia perchè indirettamente autorizza a gettare il discredito sulle austere scienze bibliche i pigri praticoni della « pastorale alla buona » che fanno temere chissà quali e quanti « pericoli » cui si esporrebbe chi si dedica totalmente allo studio della Parola divina. Certi avventurieri dell'esegesi stanno contribuendo non poco a svilire e svalutare questa impareggiabile scuola di arricchimento intellettuale e spirituale che è l'esegesi biblica ergentesi, con sicuro metodico sviluppo, sulle indefettibili basi della Tradizione cattolica. Sommamente opportuna è, pertanto, l'accusa testè rivolta dal Card. Bea (24 settembre 1960) a cotali « amanti delle novità »: *Questo modo di procedere compromette gli sforzi legittimi, anzi doverosi, di contribuire a un progresso della scienza biblica sempre più grande e solido.*

E non meno pregiudizievole per lo spirito scientifico in generale, e per le scienze teologiche in particolare, è la tendenza tipicamente femminea di chi è sollecito primieramente di uniformarsi alla « moda » del momento, alle propagande in voga, dimenticando che « non è il mondan romor altro che vento . . . ». Cfr. *Act.* 17, 21.

2) Il grave, lo spaventoso pericolo d'oggi è che si attestino, all'interno della Chiesa, teorie o tendenze che *minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica*, come si esprime angosciosamente, fin dal titolo, il Papa Pio XII nell'Enc. *Humani generis* (1950, sette anni dopo la *Divino afflante Spiritu*). Tutto un incessante lavorio di termiti agitantisi nell'ombra, a Roma e in tutte le parti del mondo, costringe ad intuire la presenza attiva di un piano completo di aggiramento e di sgretolamento delle dottrine di cui si forma e si alimenta la fede cattolica. Sempre più numerosi indizi, da varie parti, attestano il graduale svolgersi di un'ampia progressiva manovra, diretta da abilissimi capi, apparentemente piissimi, tendente a togliere di mezzo il Cristianesimo finora insegnato e vissuto per 19 secoli, per sostituirgli il Cristianesimo « dei tempi nuovi ».

La religione predicata da Gesù e dagli Apostoli, intensamente attuata da S. Agostino, da S. Benedetto, da S. Domenico, da S. Francesco, da S. Ignazio di Loyola, viene febbrilmente corrosa perchè scompaia, onde in sua vece si imponga una nuova religione, la religione vagheggiata dagli gnostici di tutti i tempi, che già viene chiamata qui o là «il Cristianesimo adattato ai tempi nuovi ». Il Cristianesimo dei « tempi nuovi » sarà basato sulla divinità cosmica

e sui diritti dell'uomo; avrà per dogmi del suo « Credo » il monismo evoluzionista col progresso indefinito, la libertà umana senza limiti e la uguaglianza universale, con venature di « fede » scientista, teosofica e occultista che varieranno a seconda degli ambienti. Avrà per morale obbligatoria l'« adattamento » cioè il « conformismo », con la proibizione di ogni « frustrazione » e il dovere di soddisfare tutti gli istinti e gli impulsi; la finalità ultima della vita eterna verrà rimossa e ad essa si sostituiranno le « realtà terrestri », che l'oscurantismo dei 19 secoli aveva relegato in quarantena e che oggi sono state con molto zelo « riabilitate ». In questo Cristianesimo « nuovo » Gesù, gli Apostoli, le definizioni e direttive del Magistero della Chiesa dei 19 secoli, rimarranno solo come ricordi, con valore unicamente « storico e apologetico »: anelli dell'evoluzione indefettibile che si fermerà soltanto quando l'uomo, divenuto l'Essere perfettissimo, si riassorbirà nella infinità del Tutto (150).

Abbiamo usato i tempi al futuro, ma è indubbio che questo Cristianesimo « nuovo » esiste già nell'intimo di alcuni Ecclesiastici e laici cattolici dei « tempi nuovi ». Si sente, susurrato da alcuni Religiosi e altri, il preannunzio che « fra 20 anni... fra 40 anni... nel duemila, al più tardi fra un secolo... ». Intanto lavorano con febbrile attività per il trionfo della religione definitiva e universale... (151). E come urgono perchè la Chiesa si metta « al passo », se non vuol per-

(150) TEILHARD DE CHARDIN scrive sempre « le Tout » con la maiuscola, come « la Nature », e presenta come « scienza » le sue meditazioni a carattere monistico; meditazioni imperniate sul progresso perenne e universale sino alla perfezione assoluta, che sinora tutti i filosofi e teologi cristiani ritenevano irraggiungibile dalla creatura. Jean Levie, applicando questo dogma evoluzionistico alla Bibbia, al Nuovo Testamento, trova nelle S. Scritture moltissime imperfezioni, *anche religiose e morali*. Quanti rimproveri, su questo punto, J. LEVIE (*op. cit.*, pp. 305-331) muove a S. Paolo, che pure tanti acattolici e miscredenti *di oggi* ammirano! La conclusione, che per ovvia prudenza deve rimanere implicita, viene da sè: tutto il Cristianesimo è da rifare.

(151) Forse bisogna spiegare come contatti ideologici le simpatie ognora crescenti, in questi ultimi 15 anni, da parte di vari cattolici e Religiosi nei riguardi della Massoneria, che è anch'essa « la gnosi » e lavora da sempre a rovesciare il Cristianesimo tradizionale per inaugurare il Cristianesimo « nuovo », la religione cioè dell'Umanità « omnia in omnibus », al posto del Cristianesimo di Dio « omnia in omnibus ». Un amico del P. Levie, il P. J. Berteloot, ha pubblicato tre volumi (1948-1952) in cui fa l'apologia (il più apertamente possibile) della Massoneria, forse ignorando che il can. 2335 C.I.C. commina a tutti gli iscritti alla Massoneria la scomunica riservata alla Sede Apostolica « ipso facto incurrenda ». - Nell'estate 1957, un canonico cinquantenne di Montréal (Canada) ci faceva osservare: « Fino a 25-20 anni fa, tutti i cattolici combattevano instancabilmente la massoneria. Ora niente... ».

dere il contatto con l'uomo « moderno », se vuol salvare il salvabile nella fatale liquidazione di tutto il passato, imposta dall'inesorabile « corso della storia » ... Ecco l'ultimissima prova di ciò. Mentre effettuiamo l'ultima correzione di bozze, apprendiamo che l'articolo qui incriminato del P. Alonso, articolo che non è nè scientifico, nè storico, nè esegetico, nè teologico, è stato riprodotto (senza alcun ritocco) in migliaia di estratti cui è stato apposto con molta evidenza l'autorevolissimo avallo: *Roma, Pontificio Istituto Biblico,* e *rapidamente diramato nel mondo intero.*

Un esegeta molto caro al P. Alonso, al termine d'un libro in cui intende imporre, senza neppure giustificarli, i lineamenti dell'esegesi « nuova » per i cattolici, proclama che la Chiesa « deve sempre mantenere e non ha mai mancato di mantenere il contatto stretto con la storia ». E, a mo' di osservazione incidentale, ci insegna che l'Incarnazione e la Chiesa sono comparse « in un momento della storia» ([152]). Ecco dunque la venuta al mondo del Figlio di Dio, l'economia intramontabile della Vita eterna effusaci dal suo Cuore squarciato, ridotta a *un momento della storia,* uno fra i tantissimi, da coloro stessi che pensano e dicono verificarsi l'acme dei tempi e la novità definitiva con la loro comparsa e presenza ... « Momento della storia » può dirsi il « secolo » odierno di perdizione, di cui è da augurarsi, al più presto, il ritorno alla vera durevole vita. Ma l'Incarnazione del Verbo di Vita è infinitamente al di sopra della nostra miserabile storia umana, intrisa di peccato e di morte; è la *pienezza dei tempi* o *del tempo* (*Eph.* 1, 10; *Gal.* 4, 4) come l'ha definita l'eccelso genio ispirato di Paolo, apostolo di Gesù Cristo. « La pienezza dei tempi » non è « un momento della storia » nè ha nulla in comune con il messianismo mondano degli oggi strombazzati « tempi nuovi ». Si realizzò diciannove secoli fa, mistero di Assolutezza e di Eternità inseritosi nel precario tempo di noi uomini, indegni oggi non meno di allora.

([152]) J. Levie, *op. cit.*, nota della penultima pagina (335): « Née, à un moment de l'histoire, du fait de l'Incarnation, l'Église doit toujours garder et n'a jamais manqué de garder le contact étroit avec l'histoire ». Questo fraseggiare, intessuto di locuzioni e d'immagini appartenenti al gergo progressista, non ha senso. La storia non ha esistenza propria; è la risultante varia, mutevole e monotona, delle volontà umane, non determinabili in anticipo. La Chiesa non si è mai accodata a ciò che Levie chiama « la storia ». Essa ha capovolto « la storia », salvando in tal modo le anime. Al contrario di quanto predicano gli esegeti progressisti, la opposizione tra la storia degli uomini peccatori e l'economia salvifica di Dio appare costante e irriducibile in tutta la Bibbia, dal *Genesi all'Apocalisse.* Cfr. p. es. *Is.* 55, 8-9: « I miei pensieri non sono i vostri pensieri, e le vostre vie non sono le mie vie - oracolo di Jahweh... ».

W. F. ALBRIGHT

LA BIBBIA ILLUSTRATA DALL'ARCHEOLOGIA

Il Prof William Foxwell ALBRIGHT, presidente degli studi biblici del seminario orientalista dell'Università John Hopkins di Baltimora (U.S.A.), è il più dotto e il più celebre rappresentante di quella scienza, estremamente ardua e complessa, che è l'archeologia biblica. E' stato il principale organizzatore e animatore delle American Schools of Oriental Research, *che dopo la prima guerra mondiale han costituito a Gerusalemme e in U.S.A. i più importanti centri di studi archeologici, con i noti periodici che ne pubblicano i risultati* (Bulletin, Annual). *Di un'erudizione prodigiosa, è autore, dal 1911, di circa 850 libri e articoli concernenti la Bibbia e l'Oriente biblico. E' uno dei più eminenti linguisti che siano mai esistiti: conosce e adopera venticinque lingue. Ha diretto molti scavi archeologici in Oriente, specialmente in Palestina, Sinai, Arabia* (¹).

Le opere più recenti e più note di questo straordinario scienziato, che unisce alla più minuta analisi un raro dono di visione sintetica, sono: From Stone Age to Christianity, *Boston 1946 (trad. tedesca 1949, francese 1952*); The Archaeology of Palestine (« *Pelikan* » *1949) tradotto in italiano da M. Bizzarri e edito da Sansoni (Firenze 1958) tra i bei manuali della serie "Le piccole storie illustrate" col titolo* L'Archeologia in Palestina; Archaeology and the Religion of Israel, *Baltimore-Oxford 1953.*

Questo eccezionale esploratore della storia dell'Oriente antico è anche un esemplare credente, che, a differenza di certi "critici", pre-

---

(¹) Per la conoscenza di W. F. ALBRIGHT come uomo, come scienziato, come lavoratore indefesso a tavolino e sui cantieri di scavi, può consigliarsi la lettura del volume del giovane archeologo americano WENDELL PHILLIPS, *Qataban et Saba* (trad. francese, Parigi 1956), che descrive gli scavi nell'Arabia meridionale del 1950. Ecco come il trentenne W. Phillips rappresenta lo scienziato W. F. Albright quale uomo d'azione (p. 75): « Prendere parte a ricerche archeologiche dirette dal professor Albright non è una sinecura, poiché è sempre in piedi e pieno di dinamismo fin dalle cinque del mattino. E' talmente desideroso di tutto avviare per il lavoro della giornata, che non trascura mai di tirar fuori tutti i membri della spedizione, senza eccezione, da un sonno che essi prolungherebbero volentieri. Si aggiunga che per lui, rappresentante tipico della vecchia scuola, il concedersi alcunché al di fuori dello stretto necessario è un segno indubbio di debolezza di carattere ».

suntuosi perché ignoranti, venera la Bibbia e ne rivendica la verità e l'autorità storica, per il Vecchio come per il Nuovo Testamento. Tutta la sua vita e tutta la sua opera costituiscono la dimostrazione della concordia tra la fede e la scienza, entrambe aliene sia dai "concordismi" alla moda sia dai conformismi ai luoghi comuni del momento. Pur non appartenendo alla Chiesa Cattolica, le è molto vicino per l'orientamento dottrinale e spirituale; vive anzi, si può dire, in ambiente cattolico. poiché sua moglie e i suoi figli, di cui uno è Fratello delle Scuole Cristiane, sono cattolici. Tutti poi dovremmo accogliere premurosamente l'esortazione con cui l'insigne dotto chiude la sua opera di più vasta sintesi, Dall'età della pietra al Cristianesimo: *"Abbiamo bisogno del risveglio della fede. Fede nel Dio della teofania maestosa del Monte Sinai, nel Dio che Elia vide sul monte Horeb, nel Dio dell'esilio giudaico in Babilonia, nel Dio dell'agonia al Gethsemani".*

Attratto dal prestigio del grande Maestro, un erudito sacerdote calabrese, il Rev. D. Antonio Bua, già professore nel Pont. Seminario Regionale di Chieti — ed ora docente di scienze bibliche nel "St. Charles B. Seminary" dei PP. Scalabriniani di New York, gli scrisse per esprimergli il desiderio di tradurre in italiano qualcuno dei suoi scritti più significativi e domandargli quale suo scritto suggerisse da preferirsi a questo fine. Il Prof. Albright rispose, con la sua inalterabile generosa bontà, indicando, come particolarmente adatti, per una traduzione destinata al pubblico italiano, i due capitoli che seguono. Sono i due primi capitoli degli Essays *pubblicati dai membri della "Society for Old Testament Study", editi da H. H. Rowley sotto il titolo* The Old Testament and Modern Study *(Oxford 1951). Nel testo originale i due capitoli sono intitolati: I* The Old Testament and the Archaeology of Palestine *(ib., pp. 1-26); II* The Old Testament and the Archaeology of the Ancient East *(ib., pp. 27-47). Si tenga presente che il* trentennio *del quale si parla (nel 1951!) in questi studi è costituito dagli anni 1920-1950.*

La traduzione, chiara e fedele, che a un intenditore appare subito quale lavoro di un competente, fu eseguita dal Rev. P. Bua nel 1956. E' increscioso che impreviste contingenze ne abbiano ritardato la pubblicazione in Italia fino ad oggi. Presentiamo per ciò le più ampie scuse all'eminente Prof. Albright e al suo non indegno discepolo A. Bua. Il ritardo, d'altronde, non toglie nulla all'attualità di quanto espone il più grande degli archeologi, e che dovrebbe essere docilmente imparato da quegli "indocti et instabiles" depravatori delle Sacre Scritture (II Petr. 3, 16), *i quali credono di dire cose nuove*

perché ripetono, forse senza neppure capirle, le tritissime affermazioni dei razionalisti di un secolo o di mezzo secolo fa.

Il suggestivo dittico qui presentato dal sommo archeologo e filologo costituisce una luminosa conferma della splendida Enciclica Divino afflante Spiritu *di Pio XII, il grande Papa che con tanta insistenza ha esaltato e glorificato San Pio X, e ribadito l'insegnamento dell'Enc.* pascendi. *Dopo avere confermato* in tutto *i luminosi insegnamenti delle Encicliche* Providentissimus *e* Spiritus Paraclitus, *alle quali rimanda, nonché della ininterrotta Tradizione cattolica, circa l'*assoluta inerranza *della Sacra Scrittura e di ogni sua parte, Pio XII accenna ai numerosi contributi della scienza più recente che confermano in modo definitivo ciò di cui i veri cattolici non avevano mai dubitato, cioè che "la Bibbia aveva ragione". "Ora tali esplorazioni (archeologiche) sono cresciute enormemente di numero e si praticano con più severo metodo e con arte affinata dalla stessa esperienza, sicché più copiosi e più certi ne riescono i risultati. Quanto poi da quelle indagini si tragga lume a meglio e più a fondo comprendere i Sacri Libri, lo sanno gli esperti, lo sanno tutti coloro che si applicano a questo genere di studi..."* (²). *Il progresso della sana esegesi nella certezza, scientificamente comprovata, della* verità obiettiva e storica della Bibbia *è ormai evidente, afferma l'Enc.* Divino affl. Sp.: « Il credito della Bibbia e del suo valore storico, scosso fino a un certo punto in alcuni da tanti attacchi *(mossi dai "critici alla Chiesa estranei od anche avversi")*, ora è pienamente ristabilito presso i cattolici; *anzi neppure mancano scrittori d'altra fede, che, dietro ricerche condotte con serietà ed animo spassionato, giunsero infine ad* abbandonare le opinioni dei moderni per tornare, *almeno in parecchi punti,* alle vecchie sentenze » (³). *E il Pontefice continua, rilevando con soddisfazione che le ragioni di dubbio o di esitazione, in presenza delle affermazioni della S. Scrittura, sono oggi notevolmente diminuite, in seguito al recente "progresso degli studi", studi che hanno fatto "abbandonare le opinioni dei moderni per tornare... alle vecchie sentenze": "A tante discussioni, non decise e rimaste sospese dai tempi andati, solo ai nostri giorni* col progresso degli studi è stata data una felice conclusione". *Conclude quindi indicando il doppio scopo tradizionale del lavoro dell'esegeta cattolico: "non solo per ribattere le obiezioni degli avversari, ma anche per tentare una solida spiegazione, che lealmente s'accordi con la dottrina*

(²) *Acta Ap. Sedis,* 35 (1943), p. 334.

(³) *Ibid.*, p. 344. Le sottolineature sono nostre, anche nei brani successivamente citati delle Encicliche di Pio XII.

della Chiesa e in ispecie col tradizionale sentimento della immunità della Scrittura Sacra da ogni errore, *e dia insieme la convincente soddisfazione alle* conclusioni ben certe delle scienze profane" ([4]); *termina quindi esortando gli odierni a seguire l'esempio degli* antichi *"preclari interpreti", "sicché anche al presente come nei tempi trascorsi la Chiesa abbia esimi dottori nell'esporre le Divine Lettere"* ([5]).

Pochi anni dopo un insigne nostro Maestro, il P. Agostino Bea, oggi Cardinale di S. R. C., ripeteva la stessa constatazione fatta da Pio XII. "... Questo sguardo mostra l'importanza delle recenti ricerche archeologiche, anzitutto per la storia del popolo d'Israele e dei suoi antenati. I racconti biblici s'inseriscono senza difficoltà nel generale quadro culturale ed etnico oggi conosciuto mediante gli scavi; soltanto in pochi casi rimangono dubbi e difficoltà... Le recenti scoperte archeologiche forniscono dunque una imponente conferma della verità della storia biblica considerata nelle sue linee generali. Quanto ai singoli fatti storici, gli scavi ne provano più la possibilità che la realtà... Tuttavia un certo numero di fatti biblici è stato confermato anche dagli scavi... La conferma archeologica di tali elementi secondari è particolarmente importante per l'attendibilità della storiografia israelitica. Tutto sommato, le scoperte recenti hanno efficacemente contribuito a vincere lo scetticismo storico professato dalla moderna critica razionalistica" ([6]).

Ma vi è molto di più, nel Magistero più recente della Santa Sede. La solennissima Enciclica Humani generis *(12 agosto 1950), l'unica pubblicata nell'Anno Santo dall'immortale Pio XII, che è l'integrazione e l'interpretazione* autentica *della* Divino afflante Spiritu, *dopo aver condannato severamente coloro che sono infatuati delle novità* (rebus novis plus aequo studentes), *denunzia il pericolo* « tanto più grave in quanto si orpella di virtù... e zelo delle anime », *di quell'*irenismo *che, per compiacere i miscredenti, abbandona l'insegnamento tradizionale della Chiesa e ciò che "costituisce la difesa e il sostegno dell'integrità della fede, col cui crollo si assicura soltanto l'unione nella perdizione"* ([7]). *Continuando con*

([4]) *Ibid.*, pp. 345-346.

([5]) *Ibid.*, p. 350. Agli « odierni », il grande Papa insegna che non resta altro da fare che « gareggiare », imitandoli, con quei preclari interpreti che *nei passati secoli arrecando tanto frutto hanno dichiarata e illustrata la Sacra Scrittura* » (*ibid.*, p. 350).

([6]) A. Bea, *Archeologia biblica*, in *Enciclopedia Cattolica*, I (1948), col. 1801. La sottolineatura finale è nostra.

([7]) A. A. S., 42 (1950), pp. 564-565: « quae munimina ac fulcimina exstant *integritatis fidei*, quibus collapsis, *omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam* ». Dopo queste gravissime parole, il grande Pio XII continua con il se-

eguale chiarezza e fermezza, Pio XII spiega la Divino afflante Spiritu, *sette anni dopo, condannando* le opinioni nuove *circa l'autorità e la verità delle Scritture nel loro senso letterale o storico, rivendicando in particolare la verità ineccepibile dei libri del Vecchio Testamento nel loro senso letterale* ([8]). *Rinvia quindi ai testi anteriori del supremo Magistero in proposito: il Concilio Vaticano, le Encicliche* Providentissimus *e* Spiritus Paraclitus, *i cui testi dichiara sempre vigenti e autorevoli, autorevoli e attuali quanto la più recente Enciclica* Divino afflante Spiritu. *Dopo aver messo nuovamente in guardia i cultori di scienze ecclesiastiche di fronte alle "novità del giorno" abbandonandosi alle quali si mette in pericolo la fede* ([9]), *Pio XII lamenta che "anche nelle scienze storiche alcuni passano oltre audacemente ai*

---

guente doloroso riferimento a certa « gente che dovrebbe esser devota »: « *Queste opinioni nuove, provenienti o da un biasimevole desiderio di novità o da un motivo lodevole, non vengono sempre proposte allo stesso grado, con la stessa chiarezza e negli stessi termini, né sempre con l'unanime consenso dei loro autori; ciò che alcuni insegnano oggi in maniera coperta, con l'uso di precauzioni e di distinzioni, sarà proposto domani da altri più audaci apertamente e senza restrizioni, non senza danno di molti, specialmente del giovane clero, né senza discapito della autorità ecclesiastica. Se si parla con maggior cautela nei libri pubblicati, ci si esprime più liberamente negli scritti che si fanno circolare in privato, nei corsi e nei convegni. E queste opinioni non vengono divulgate soltanto tra i membri dell'uno e dell'altro clero, nei seminari e negli istituti religiosi, ma anche tra i laici...* ».

([8]) A. A. S., 42 (1950), p. 569: « Per ritornare dunque alle opinioni nuove sopra accennate, certi propongono o insegnano parecchie cose a detrimento della divina autorità della S. Scrittura. Infatti, alcuni osano falsificare (*audacter pervertunt*) il senso della definizione del Concilio Vaticano su Dio autore della S. Scrittura, *rinnovando un'opinione già varie volte condannata, secondo la quale l'immunità da errori si applicherebbe soltanto a quelle parti della S. Scrittura che si riferiscono a Dio e alle cose morali e religiose.* Anzi, *parlano a torto del senso umano dei Libri Sacri, sotto il quale si nasconderebbe il senso divino, che essi dichiarano l'unico infallibile.* Nell'interpretazione della S. Scrittura, *non vogliono che si tenga conto dell'analogia della fede e della tradizione della Chiesa...* Inoltre, *il senso letterale della S. Scrittura e l'esposizione che ne hanno elaborata, sotto la vigilanza della Chiesa, tanti e sì grandi esegeti,* debbono cedere il posto all'esegesi nuova, secondo i burbanzosi capricci di tali maestri (*ex commenticiis eorum placitis*), *esegesi nuova che essi chiamano simbolica o spirituale.* Mediante questa esegesi *nuova* i Libri Sacri del Vecchio Testamento, che fino ad oggi sarebbero rimasti nascosti nella Chiesa come una fonte suggellata, finalmente diventerebbero accessibili a tutti. A questo modo, sentenziano, svaniscono tutte le difficoltà, che intralciano ormai quelli soltanto che restano attaccati al senso letterale delle Scritture. Tutti vedono quanto tutte queste dottrine *si allontanino dai princìpi e dalle norme ermeneutiche che furono giustamente fissati dai nostri Predecessori di f. m., Leone XIII e Benedetto XV...* ».

([9]) A. A. S. 42 (1950), p. 572: « Il cristiano, filosofo o teologo che sia, non abbracci con fretta e leggerezza le novità del giorno (*quidquid novi in dies excogitatum fuerit*), ma con somma cura le ponderi e le sottoponga a giusta critica, affin

limiti segnati dalle prudenti norme della Chiesa. In modo particolare è da deplorarsi una certa maniera di gran lunga troppo libera di interpretare i libri storici del Vecchio Testamento" ([10]). *Il "Pastor Angelicus" finisce l'Enc.* Humani generis, *degno coronamento e commento della* Divino affl. Sp. *esaltando, anche nei primi capitoli del* Genesi, *"quella ricerca della verità e della semplicità che risplende tanto palesemente nei Libri Sacri, anche del Vecchio Testamento, che bisogna collocare i nostri agiografi molto al di sopra degli scrittori profani dell'antichità"* ([11]). *Nella conclusione Pio XII si rivolge ai Vescovi e ai Superiori religiosi, poi ai professori di istituti ecclesiastici* (qui in ecclesiasticis institutis docent), *prescrivendo loro di escludere ogni atteggiamento non consono all'insegnamento di questa Enc.* Humani generis *nelle scuole, nei convegni, negli scritti* (ne in scholis, in coetibus, in scriptis quibuslibet opiniones huiusmodi proferantur), *condannando un'ultima volta coloro che indulgono a un falso "irenismo" invece di mantenere "l'integrità della verità"* ([12]). *Pio XII rinnovava in tal modo le salutari direttive del santo Papa Pio X nell'Enc.* pascendi *e, meno di due anni dopo, nella Lettera Apostolica* Vinea electa *(7 maggio 1909) con cui fondava il Pont. Istituto Biblico* ([13]).

* * *

Dobbiamo essere profondamente grati al Prof. Albright per averci luminosamente dimostrato, col prestigio della sua straordinaria scienza e con la maschia vigoria del suo stile denso e terso, nei due capitoli che seguono come in tanti altri suoi scritti, che "il credito della Bibbia e del suo valore storico ora è pienamente ristabilito...", poiché il progresso scientifico, specialmente nel campo archeologico, ha indotto anche vari acattolici "ad abbandonare infine le opinioni dei moderni per tornare, almeno in parecchi punti, alle vecchie sentenze" (Pio XII, Enc. Divino afflante Spiritu).

A. Romeo

---

di non perdere o contaminare la verità che possiede, con grave rischio e danno, certamente, della stessa fede (*gravi profecto cum ipsius fidei discrimine ac detrimento*) ». Poco dopo (ib., p. 575), la stupenda Enciclica di Pio XII precisa che le stesse « ipotesi » della scienza umana debbono essere accolte con cautela, quando « toccano l'insegnamento contenuto nelle sacre Lettere o nella Tradizione ».

([10]) A. A. S., 42 (1950), p. 576.

([11]) A. A. S., 42 (1950), p. 577.

([12]) A. A. S., 42 (1950), p. 578: « *Integra* veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur ».

([13]) A. A. S., 1 (1909), p. 448: « Instituti fine continetur ut sanam de Libris sacris doctrinam, normis ab hac S. Sede Apostolica statutis vel statuendis omnino conformem, *adversus opiniones, recentiorum maxime, falsas, erroneas, temerarias atque haereticas defendat, promulget, promoveat* ».

ABBREVIAZIONI di titoli di Riviste citate:

A.A.S.O.R. The Annual of the American Schools of Oriental Research;

A.f.O. Archiv für Orientforschung;

A.J.A. American Journal of Archaeology;

A.O. Der alte Orient;

B.A. Biblical Archaeologist;

B.A.S.O.R. The Bulletin of the American Schools of Oriental Research;

Bi.Or. Bibliotheca Orientalis;

B.J.P.E.S. Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society;

B.J.R.L. The Bulletin of the John Rylands Library;

C.B.Q. The Catholic Biblical Quarterly;

J.A.O.S. The Journal of the American Oriental Society;

J.B.L. Journal of Biblical Literature;

J.E.A. The Journal of Egyptian Archaeology;

J.N.E.S. Journal of Near Eastern Studies;

J.P.O.S. The Journal of the Palestine Oriental Society;

J.S.O.R. Journal of the Society of Oriental Research;

P.E.Q. The Palestine Exploration Quarterly;

P.J.B. Palästina Jahrbuch;

R.A. Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale;

R.B. Revue Biblique;

T.L.Z. Theologische Literaturzeitung;

Z.A. Zeitschrift für Assyriologie.

I - *Il Vecchio Testamento e l'archeologia della Palestina*

Nessun soggetto del campo di ricerche bibliche è cambiato più rapidamente e più radicalmente, durante il trentennio 1919-1949, che l'archeologia palestinese [1]. Quando l'autore giunse per la prima volta in Palestina alla fine del 1919, questo soggetto era in tale completo stato di caos da sembrare disperato a un principiante. Nè un anno di vaste letture su di esso cambiò sensibilmente l'impressione dell'autore di una situazione irrimediabilmente disperata. Bliss e il primo Macalister erano in contraddizione così stridente con la cronologia del secondo Macalister che, nella maggior parte delle materie d'interesse diretto per lo studio del Vecchio Testamento, essi si opponevano radicalmente. La cronologia di Beth-shemesh del Mackenzie differiva dalle date del secondo Macalister anche più drasticamente che non da quelle del primo Macalister [2]. La cronologia di Watzinger era in contrasto con quella di Macalister e con quella di Mackenzie, spesso perfino per 500 o più anni. Il coraggioso tentativo di Percy Handcock di trarre una sintesi da quel caos nella sua *Archaeology of the Holy Land* (1916) non fece altro che causar maggior confusione, poichè ogni capitolo includeva materiale che in realtà appartiene a parecchie fasi archeologiche differenti; egli finanche trattò mille anni in un capitolo dove avrebbe dovuto trattare tre secoli, e poi trattò gran parte dello stesso materiale nel capitolo seguente, sotto l'impressione che stava trattando un nuovo periodo!

In tali circostanze era praticamente impossibile utilizzare dati archeologici tratti dalla Palestina per illustrare il Vecchio Testamento, tranne quelli riguardanti iscrizioni e generalità, come le dimensioni medie delle città. Inoltre, le poche iscrizioni che vennero alla luce furono generalmente interpretate male, e le fortificazioni e le piante delle case che furono esumate ricevettero di regola date del tutto errate. L'ammirevole rassegna critica di questo soggetto fatta dal Canonico Driver nel suo volume d'introduzione alle Conferenze Schweich, *Mo-*

---

(1) Su ciò vedi il capitolo dell'autore su « Lo stato presente dell'archeologia siro-palestinese » in *The Haverford Symposium on Archaeology and the Bible* (New Haven 1938) e specialmente la rassegna in *P.A.P.*, pp. 23 ss., 110 ss., ecc.

(2) *Ibid.*, pp. 30 ss.

dern Research as Illustrating the Bible (1909), fece molto più bene col mettere in guardia gli studiosi contro i rischi dell' « archeologia », che non fece danno con lo scoraggiare quei biblisti pronti a saltare troppo in fretta sull'arena archeologica. Dieci anni dopo la sua pubblicazione, il libro di S. R. Driver non aveva perduto nulla della sua attualità; anzi tutto l'opposto. Ma molti biblisti di oggi pare che pensino che la situazione non è cambiata dal 1909 o 1919. Essi sbagliano, e il loro errore sta ora ostacolando il progresso delle ricerche sul Vecchio Testamento col perpetuare innumerevoli ipotesi e congetture che non possono reggere neppure per un minuto alla luce dell'archeologia contemporanea.

L'autore non intende dedicare nessuna parte dello spazio limitato in questo capitolo alla descrizione del come è avvenuto il completo cambiamento nel nostro quadro. I lettori interessati troveranno l'argomento spiegato nel suo recente « Pelican »: *The archaeology of Palestine* (1949). La cronologia del vasellame palestinese è stata ora fissata così perfettamente, per mezzo d'una combinazione di ricerche stratigrafiche e tipologiche, che le differenze tra gli specialisti intorno alla maggior parte dei periodi sono risultate del tutto trascurabili. Tranne per i tempi proprio più remoti, le date assegnate in questo libro saranno trovate identiche, in sostanza, a quelle assegnate da tali specialisti più giovani quali G. L. Harding, R. de Vaux, Nelson Glueck, G. Ernest Wright, I. Ben Dor, B. Maisler, Ruth Amiran. Si può dire con sicurezza che nessuno di questi dotti differirebbe di molto più d'un secolo nel datare caratteristici gruppi di vasellame che consistono in una quantità di tipi appartenenti a una singola sepoltura o stanza dalla metà dell'Età del Bronzo Antico fino ai tempi romani. Esiste ancora una differenza di opinione riguardo alla cronologia assoluta di tempi più remoti; ma la differenza è molto tenue riguardo alla cronologia relativa. Il progresso ulteriore delle ricerche in base al carbonio radioattivo probabilmente ridurrà presto le differenze, nelle date preistoriche recenti e in quelle storiche antiche, a oscillazioni egualmente trascurabili. Gli archeologi futuri probabilmente spenderanno molto minor tempo sulla cronologia e molto più sul significato e lo scopo delle scoperte.

La Palestina non entra nella storia biblica fino all'emigrazione di Abramo da Harran, la quale, in ogni ipotesi, difficilmente può essere datata prima della fine del terzo millennio a.C. e può cadere se-

coli più tardi ([3]). Le tradizioni del Genesi chiaramente riflettono uno sfondo di Bronzo Medio tra il XXI e il XVI secolo. Noi pertanto ci asterremo dal descrivere la trasformazione straordinaria nello stato della nostra conoscenza della Palestina prima di questo periodo, grazie alle scoperte archeologiche dal 1929. Basti dire che noi ora possiamo seguire negli artefatti e modi di vita stili che cambiano dalle quasi-sedentarie comunità del Mesolitico (Natufiano), nel settimo e sesto millennio, attraverso le società sedentarie e semi-nomadi del Neolitico (quinto millennio) e Calcolitico (quarto millennio), fino alle fasi successive del Bronzo Antico (terzo millennio). Abramo venne almeno due mila anni dopo la prima occupazione sedentaria di siti come Megiddo e Tell el-Fârʿah nella Palestina centrale. Inoltre, noi sappiamo che l'elemento etnico dominante durante questo lungo periodo era semitico e che la Palestina era già all'incrocio del commercio antico e della formazione degli imperi nel quarto millennio.

Fin dal 1930 c'è stato un progresso rivoluzionario nel nostro modo di capire l'Età del Bronzo Medio. Scavi di serie paragonabili di strati sovrapposti di occupazione di questo periodo a Megiddo e Tell Beit Mirsim hanno prodotto praticamente identica stratificazione, provando che la cultura della ceramica della Palestina si sviluppò su linee strettamente parallele nella Palestina settentrionale e meridionale ([4]). Il periodo tra circa il 2100 e circa il 1550 a.C. si distingue per tre fasi principali di cultura: 1) uno stadio di transizione che segue il Bronzo Antico IV e la successiva fase principale del Bronzo Medio I, la quale è derivata dallo stadio del vasellame caliciforme della Siria ([5]); 2) Bronzo Medio II A, che fu contemporaneo a Tell Beit Mirsim G-F e alle Tombe Reali di Byblos del Bronzo Medio; 3) Bronzo Medio II B, che rappresenta l'Età degli Hyksos e terminò con l'invasione dell'Asia da parte delle truppe di Amosis I. Siccome è possibile datare questi periodi successivi per mezzo di oggetti di origine egizia nota, provenienti dal Medio Impero cronologicamente fissato, le nostre date non sono modificate da possibili oscillazioni nella cronologia mesopotamica.

([3]) Vedi le più recenti rassegne della situazione presente riguardo alla Età Patriarcale nelle eccellenti monografie di R. DE VAUX, *R.B.* 53, 1946, pp. 321 ss.; 55, 1948, pp. 321 ss.; 56, 1949, pp. 5 ss., e H. H. ROWLEY, *B.J.R.L.* 32, 1949, pp. 3-38.

([4]) *P.A.P.*, pp. 83 ss.

([5]) *B.A.S.O.R.*, No. 95 (1944), pp. 3-11, sul vasellame di Bâb ed-Dra e i suoi derivati.

Scavi e sondaggi nella Palestina occidentale, combinati coi risultati delle esplorazioni in superficie di Nelson Glueck nella Transgiordania (completate a loro volta da sondaggi da parte di vari specialisti), ci danno un quadro eccellente della storia dell'occupazione. E' vero che parecchi archeologi hanno sollevato dubbi sulla validità del metodo di esplorazione in superficie di Glueck. Avendo eseguito personalmente molte esplorazioni in superficie simili, ed essendo familiare con dettagli dei lavori di Glueck, l'autore può affermare con fiducia assoluta che le conclusioni di quest'ultimo sono accurate, benchè questo o quel dettaglio dovrà senza dubbio essere modificato. Fuori della Vallata del Giordano e a sud del Gilead settentrionale difficilmente si trovano dei veri tells, con strati sovrapposti di occupazione. Dove vi è stratificazione, come a Ader [6], essa raramente riflette più di alcuni secoli di occupazione, ed è praticamente dovunque possibile di determinare i principali periodi di occupazione in un dato sito o gruppo di siti per mezzo di diligente esplorazione in superficie. Dove ci sono veri tells, l'esplorazione in superficie è inadeguata, e qualche volta dà risultati del tutto errati, poichè può benissimo darsi il caso che scoperte di cocci sulla cima o sui fianchi del rialzo non riflettano intieri strati. Anche i sondaggi sono alle volte ingannevoli, e qualche volta si richiedono vasti scavi per chiarire una storia complessa d'una colonia. Gruppi di tombe, quali la serie preziosa scoperta recentemente a Harding presso 'Ammân nella Transgiordania, non provano necessariamente l'esistenza di una città vicina, poichè c'è forte documentazione che si seppelliva vasellame con i capi semi-nomadi e i membri delle loro famiglie. L'autore constatò questo fatto per la prima volta quando non gli riuscì di trovare alcuna prova d'una colonia del Bronzo Medio nel Wâdi Sâmieh nella Palestina centrale, nonostante il fatto che lì c'era stata una ricca necropoli di questo periodo, molti gruppi della quale sono ora nel Harvard Semitic Museum. Da allora in poi questo fenomeno è diventato familiare, e sembrerebbe essere stato caratteristico specialmente dell'Età degli Hyksos, durante la quale un'ingente dovizia di materiale fu riportata dall'Egitto dai capi indigeni della Palestina, che avevano servito sotto gli Hyksos. Mentre la maggior parte degli oggetti trovati nelle tombe sono di manifattura palestinese locale, molte delle armi e gran parte dei gioielli vennero dall'Egitto, e una parte della ricchezza portata da quel paese fu naturalmente barattata con articoli casalinghi del paese di

---

[6] *B.A.S.O.R.*, No. 53 (1934), pp. 13-18.

origine. Questa situazione getta luce sulla grotta di Machpelah presso Hebron, nella quale furono sepolti i capi ebrei del Genesi. Naturalmente, una volta che i capi semi-nomadi ebbero adottato la maniera sedentaria di sepoltura in tombe scavate nella roccia o in grotte allargate, essi seguirono anche il costume sedentario di seppellire cibi e bevande in vasi di terracotta coi defunti.

La documentazione degli scavi e delle esplorazioni in superficie, confermata in maniera sorprendente dal contenuto dei Testi d'Imprecazioni (su cui vedi il capitolo seguente), prova che l'occupazione sedentaria si assottigliò su tutta la Palestina verso la fine del terzo millennio, e specialmente nel corso del secolo XX a. C. Probabilmente prima del 1900 a.C., e certamente non molto dopo, la Transgiordania fu quasi intieramente abbandonata ai nomadi e semi-nomadi, mentre la maggior parte della Palestina occidentale era in mano di tribù semi-nomadi. In seguito la situazione cambiò rapidamente, e col secolo XVIII venivano rioccupate città su tutta la Palestina occidentale. Molte nuove città furono fondate e divennero le fortezze di principotti feudali, i quali avevano preso il posto dei capi tribù più antichi dei Testi d'Imprecazioni. Nel processo di spostamento gli abitanti semitici furono scacciati o assoggettati da invasori dal nord, spesso di origine non semitica. Le fortezze e le città di questi principotti feudali erano per lo più nelle pianure e nelle vallate dei fiumi, e ce n'erano una quantità sparsa qua e là sulle zone montuose, come a Hebron (probabilmente), Beth-ṣur, Gerusalemme, Bethel, Shechem, ecc.

Ora è generalmente ammesso che le allusioni topografiche del Genesi quadrano perfettamente con le indicazioni archeologiche dell'Età del Bronzo Medio ([7]). Naturalmente ciò non significa necessariamente che noi possiamo equiparare esattamente la situazione presupposta nelle narrazioni patriarcali con qualsiasi data situazione archeologica o gruppo di situazioni. Facilmente ci saranno alcuni anacronismi (come per es. nelle allusioni ai cammelli addomesticati) ([8]),

([7]) Questo fu fatto rilevare per primo dall'autore, *B.A.S.O.R.*, No. 35 (1929), pp. 10 ss., e spesso in seguito, man mano che si è scoperto nuovo materiale tendente nella stessa direzione.

([8]) Vedi ora la discussione di de Vaux *R.B.*, 56 (1949), pp. 7 ss., con citazioni complete delle discussioni recenti dell'autore. La documentazione in sostegno dell'arrivo recente del cammello nella « Mezzaluna Fertile » è in aumento costante, e la documentazione da ossa di cammelli che si pretende essere state trovate in depositi dell'Età del Bronzo è assai tenue.

alcuni scambi di luoghi e qualche abbellimento folcloristico. Ma in generale esiste una strabiliante somiglianza tra lo sfondo fornito dall'archeologia e quello presupposto nel Genesi. I semi-nomadi Patriarchi fanno esattamente la parte dei capi semi-nomadi che vissero nelle zone montuose tra rare fortezze sparse qua e là, che si spostavano a nord e a sud secondo le stagioni, e che seppellivano i loro morti secondo le formole di quel tempo. Anche l'organizzazione sociale dei Patriarchi rassomiglia allo sfondo amorrita dei documenti di Mari e Nuzu. Abramo e i suoi *ḥanakîm* corrispondono quasi esattamente ai capi del XX secolo coi loro *hnkw* o *hanakū* (9). Le relazioni costanti con l'Egitto descritte nella tradizione del Genesi mostrano una notevole reminiscenza della documentazione dall'Egitto e dalla Palestina di un movimento continuo tra i due paesi in quel periodo.

Naturalmente la documentazione archeologica della Palestina non ci costringe a porre Abramo, per es., nel periodo dei Testi d'Imprecazioni e dei rilievi di Beni Hasan, piuttosto che nell'Età degli Hyksos, e l'autore ha oscillato tra queste due alternative. Se noi potessimo datare *Gen.* 14, il nostro compito sarebbe più semplice, ma, sebbene la documentazione continui a rafforzare gli argomenti in favore della storicità alla base di questo capitolo, i quattro re non possono ancora essere identificati con persone storiche. Il più recente fra i nomi da identificare è « Arioch », evidentemente l'*Ariyuk* (10) dei documenti di Mari, ma questa scoperta prova semplicemente che il nome fu usato dalla regnante dinastia di Mari nel XVIII secolo a. C. Grazie alle scoperte di Mari, noi possiamo dire con fiducia che *Gen.* 14 non si riferisce a eventi tra circa il 1750 e il 1680 (cronologia bassa), ma restiamo ancora indecisi tra una data più antica o più recente. Dopo aver abbassato la sua data preferita per Abramo agli scorci del XVII secolo nel 1942 (11), l'autore di nuovo è tornato a oscillare intorno al XX o XIX secolo; ma la documentazione è ancora del tutto insufficiente per una soluzione reale del problema.

Recentemente si è spesso affermato che i Patriarchi dovrebbero

---

(9) Vedi *A.F.O.*, 6 (1931), p. 221; *B.A.S.O.R.*, No. 94 (1944), p. 24, n. 87 (che è troppo circospetto.

(10) Cf. R. de Vaux, *R.B.*, 55 (1948), p. 333. L'anomalo *Ariwuk* deve essere rigettato, poichè il segno PI era già pronunziato tanto *ya, yi, yu*, quanto *wa, wi, wu* nelle tavolette di Mari, come è dimostrato da moltissimi casi chiari. Nelle tavolette cananee di Amarna le prime alternative sono comunissime e furono accettate molto tempo fa. Il nome sembra di origine hurrita; cf. le osservazioni di de Vaux.

(11) *B.A.S.O.R.*, No. 88 (1942), pp. 33-6. Per il suo punto di vista presente vedi lo schizzo storico in *J.H.C.R.*, I, p. 4.

essere datati nell'Età del Bronzo Recente, immediatamente prima del tempo di Mosè. Questa opinione è contraddetta da un cumulo crescente di documenti, d'accordo con la tradizione israelita d'un lungo intervallo tra i due periodi. Nomi e tradizioni patriarcali s'inquadrano assai meglio nella cornice del Bronzo Medio, anzichè in quella del Bronzo Recente. L'importanza dell'archeologia del Bronzo Recente per lo studioso del Vecchio Testamento consiste particolarmente nella luce che getta sullo sfondo immediato dell'Età Mosaica e sulle condizioni immediatamente prima e dopo la conquista.

L'Età del Bronzo Recente sfuggì relativamente intatta dalla confusione di periodi che demoralizzò l'archeologia palestinese trent'anni or sono; era stata già datata con precisione da Bliss a Tell el-Ḥesi, e più tardi da Macalister a Gezer, quantunque gli scavatori tedeschi in seguito la confusero in parte col Bronzo Medio. La maggior parte delle scoperte di tavolette cuneiformi era stata già fatta prima del 1919, benchè più tavolette siano state scoperte da allora in poi a Shechem e ad Amarna in Egitto. Ma grande progresso è stato fatto durante lo scorso decennio nell'interpretare le lettere cananee dalla Palestina e dall'Egitto, o ora si vede chiaro quanto lontani noi eravamo, trent'anni fa, dall'essere in grado di utilizzare pienamente il loro contenuto per scopi storici e filologici. Si aspetta prossimamente la pubblicazione di parecchi scritti dell'autore e dei suoi alunni su questo soggetto, e allora apparirà chiara l'importanza massima del Cananeo di Amarna per la nostra intelligenza della grammatica (specialmente della sintassi) e del vocabolario ebraici.

Naturalmente noi siamo grandemente debitori alla luce gettata su queste materie dalla decifrazione e dalla pubblicazione delle tavolette ugaritiche (sulle quali vedi il capitolo seguente).

Tra le scoperte d'importanza speciale per lo studioso del Vecchio Testamento sono delle iscrizioni antiche nell'alfabeto cananeo. Poichè esse vanno insieme, non tenendo conto del luogo dove furono trovate, noi ne delineeremo brevemente qui la loro importanza. Viene dapprima un gruppo di almeno tre brevissime iscrizioni di Gezer, Lachish e Shechem, le quali tutte possono essere datate, per il materiale o il contesto, dal Bronzo Medio II B, a un dipresso tra il 1700 e il 1550 a.C. Le forme di parecchi caratteri, specie della testa (presumibilmente *r*) e della mano aperta (presumibilmente *k*), sono chiaramente più arcaiche che le forme del gruppo seguente d'iscrizioni appartenenti a questa categoria. Questo gruppo fu scoperto in e presso Serâbîṭ el-Khâdem al Sinai da Sir Flinders Petrie; fu allora decifrato in parte da Sir Alan Gardiner prima dell'inizio del nostro periodo di trent'anni. Sin da quel tempo il numero d'iscrizioni è stato più che raddoppiato da parecchie

spedizioni posteriori, e nel 1948 l'autore riuscì a continuare e quasi a completare la decifrazione di Gardiner (almeno con sua soddisfazione), facendo uso del ricco materiale ora disponibile per i dialetti semitici nord-occidentali del secondo millennio a.C. ([12]). Poichè il quadro linguistico che ne risulta corrisponde bellamente alla cornice fonetica, morfologica, sintattica e lessicografica dell'Età del Bronzo Recente, e poichè è coerente a se stesso, ha una forte probabilità di essere dimostrato sostanzialmente esatto. Naturalmente abbiamo bisogno di altre e più lunghe iscrizioni per confermarlo o correggerlo nei dettagli. Le scoperte fatte durante i due anni che sono trascorsi dalla decifrazione apportano sorprendente corroborazione a certi punti ([13]). La nuova assegnazione della data dell'autore a circa gli inizi del XV secolo a. C. è quasi di tre secoli posteriore a quella comunemente accettata, ma si accorda con la opinione di Petrie e conviene al quadro archeologico molto meglio che non la data anteriore. Di più, la lingua, nella decifrazione dell'autore, segue forme grammaticali del Bronzo Recente, e non corrisponderebbe al contesto del Bronzo Medio o del Ferro Antico. Inoltre i caratteri sono chiaramente più recenti e più corsivi di quelli delle tre iscrizioni del Bronzo Medio II B, che abbiamo menzionato, eppure materialmente sono più arcaici di quelli delle iscrizioni del XIII secolo dalla Palestina.

Il fatto che la scultura e la maniera di tracciare le linee dei minatori, ai quali noi dobbiamo le iscrizioni, sono egiziani provinciali e assolutamente non palestinesi, si unisce con altra documentazione per rendere certa l'origine dei minatori in Egitto, benchè non occorra che essi siano stati tutti nativi di quel paese. Di conseguenza, c'è una indubitabile possibilità che le iscrizioni di Serâbît riflettano lo sfondo degli Ebrei in Egitto 150-200 anni prima dell'Esodo. Tanto la lingua, quanto il contenuto delle iscrizioni tendono in quella direzione, ma, finchè il

---

([12]) *B.A.S.O.R.*, No. 110 (1948), pp. 6-22.

([13]) In Novembre 1949, M. Claude Schaeffer riprese i lavori a Râs Shamrah e scoprì una piccola tavoletta con un sillabario completo dell'alfabeto cuneiforme di Ugarit. In essa c'erano trenta lettere, con i ventidue caratteri fenici in perfetto ordine, ma di tanto in tanto separate dall'una o l'altra delle cinque consonanti che scomparvero dal Semitico nord-occidentale nei secc. XIII e XII a.C. Alla fine delle 27 consonanti in questione, evidentemente copiando l'ordine dell'alfabeto lineare contemporaneo, c'erano tre lettere in più senza significato consonantico speciale. Sono venticinque anni che l'autore insiste che l'alfabeto cananeo aveva circa ventisette distinti fenomeni, e la sua ricostruzione dell'alfabeto proto-sinaitico contiene ventisette lettere. Un altro punto interessante è che il più arcaico dialetto sud-arabico, il Qatabanco, mostra usi dell'enclitica *m* più strettamente paralleli al Proto-Sinaitico, nella decifrazione dell'autore, che qualsiasi altra lingua semitica, sebbene l'Ugaritico gli si avvicini di molto.

modo di leggere dell'autore può essere controllato da nuovo materiale, l'intiera questione deve rimanere sospesa.

Posteriori di più che due secoli alle iscrizioni di Serābîṭ sono probabilmente due iscrizioni alfabetiche che datano dagli ultimi anni di Lachish cananea, e perciò da datarsi approssimativamente tra il 1250 e il 1220 ([14]). Sfortunatamente ambedue sono frammentarie, ma vi è consenso generale sul modo di leggere parecchie parole in esse. A circa lo stesso periodo appartiene evidentemente l'ostracon di Beth-shemesh, con scritture su ambedue i lati. La maggior parte delle scritture è cancellata, ma due nomi personali, Ḥanan e Gum'ân, o simili, sono chiari.

Un anello d'oro, trovato dalla spedizione di Chicago a Megiddo, porta una breve iscrizione incisa, la quale è datata dal contesto della tomba in cui fu trovato alla prima metà del XII secolo (notevolmente più tardi della data fissatagli dagli scavatori); le forme delle lettere, per quanto possono essere identificate, si accordano benissimo con questa data. L'iscrizione più antica di questa categoria generale, che può essere letta nei limiti del suo stato di conservazione, è la cosiddetta iscrizione enigmatica da Byblos, la quale fu decifrata in parte da H. Grimme, e in parte dall'autore; la maggior parte dei caratteri sono già identici nella forma con le lettere nelle iscrizioni del X secolo dalla Palestina e dalla Fenicia, ma la posizione di parecchi è così diversa, che essi devono essere rivoltati o voltati sottosopra, prima che ci si renda conto della loro identità ([15]). Una data circa il 1200 a.C. sembra ragionevole, quantunque non vi sia nessuna prova esterna per datarli. Poichè le forme sono intermedie tra le forme del XIII e quelle del X secolo, ma più vicine al primo che al secondo, provvisoriamente questa data può essere adottata con sicurezza.

L'archeologia ha necessariamente una parte decisiva in qualsiasi discussione corrente sulla data della conquista israelita di Canaan, dalla quale dipendono così strettamente le date dell'Esodo e della carriera di Mosè. A causa dei disturbi continui in Palestina fin dal 1936, non vi è stato nessun lavoro archeologico ulteriore che abbia relazione diretta con essa fin dal 1938. Tuttavia, la pubblicazione da allora in poi

---

([14]) Esse appartengono senza dubbio alla più recente occupazione cananea, e la « brocca », su cui si vede un'iscrizione, era stata frantumata nell'ultima distruzione del Tempio Fosse. Sulla data vedi specialmente *B.A.S.O.R.*, No. 74 (1939), pp. 20 ss.; ora si dovrebbe abbassare da circa il 1230 a circa il 1220 in vista del convincente nuovo anno di accessione per Ramesses II (1290 a.C.) calcolato da M.B. Rowton, *J.E.A.*, 34 (1948), pp. 57-74. Dopo molta corrispondenza con Rowton, l'autore è stato convinto che i suoi risultati sono davvero probabilissimi.

([15]) Vedi provvisoriamente la discussione dell'autore su questa iscrizione in *B.A.S.O.R.*, No. 116 (1949), pp. 12-14.

di numerose relazioni definitive di scavi fornisce un ricco materiale per studi comparativi, e così noi siamo in condizioni assai migliori per controllare i nostri dati, che non era possibile un decennio fa, quando io pubblicai la mia più recente trattazione del problema dettagliatamente ([16]).

Disgraziatamente io non ho ancora pubblicato il rapporto dettagliato su gli scavi di Bethel, per la qual cosa devo chiedere umilmente scusa; molti punti diventeranno più chiari dopo questa pubblicazione. Un cambiamento secondario di dieci anni si deve ora fare nella mia cronologia, come risultato della dimostrazione di M.B. Rowton che il regno di Ramesses II è da porsi al 1290-1224, invece che al 1300-1234, con Borchardt, che io sto seguendo da molti anni ([17]). Dobbiamo quindi datare la ciotola bassa con una iscrizione ieratica dal quarto anno di qualche faraone che successe immediatamente a Ramesses II nel 1221-1220 o forse un pò più tardi. Poichè Israele stava già minacciando le città cananee in forza prima dell'anno seguente, secondo la famosa stele d'Israele di Marniptaḫ, noi possiamo con sicurezza datare la caduta di Lachish cananea nel 1220 o poco dopo. Questo è un decennio più recente della mia data precedente. Nello stesso tempo la mia data preferita per l'Esodo viene anche abbassata d'un decennio, a circa il 1280 a.C. Tell Beit Mirsim cadde certamente nelle mani degli Israeliti all'incirca nello stesso tempo che Lachish; Bethel cadde non molto prima, nel corso del XIII secolo. I problemi di Bethel e Gerico sono sostanzialmente identici. Nella mia discussione precedente non prestai la dovuta attenzione al fatto che tanto Garstang che io trovammo solo stanze vuote nelle rovine delle più recenti occupazioni cananee in questi due siti; il vasellame del Bronzo Recente, su cui Wright ed io basammo il nostro argomento precedente ([18]), venne dai rottami trasportati dalle alluvioni dopo la distruzione di certe località della più recente occupazione cananea di Gerico, e non rappresentava nè rottami di occupazione, nè necessariamente rottami della distruzione finale della città. I nostri argomenti erano validi fin dove essi arrivavano, confutando la data di Garstang per la distruzione intorno al 1400 a. C.; ma essi non fissavano necessariamente una data per la distruzione finale prima del 1300. Noi dobbiamo aspettare ulteriori diligenti scavi prima di pronunziare un

---

([16]) *Ibid.*, No. 74, pp. 11 ss.

([17]) Vedi p. 474, nota 20.

([18]) G. Ernest Wright, *B.A.S.O.R.*, No. 86 (1942), pp. 33 ss., con cui l'autore è d'accordo. Ma io continuai per anni a non considerare le possibili implicazioni delle stanze con pavimenti ben conservati dalla più recente occupazione cananea di Gerico e Bethel, che Garstang ed io trovammo assolutamente vuote.

giudizio; la data di Vincent intorno al 1250 a.C. rimane possibile, quantunque estremamente difficile.

L'Età del Ferro I, dal XII al X secolo a. C., difficilmente era nota prima degli scavi che seguirono la prima Guerra Mondiale. E' vero che Mackenzie aveva stabilito la relazione cronologica tra l'importazione di merci micenee e cipriote in Palestina e l'apparire di vasellame filisteo, e aveva mostrato che ci fu un periodo di considerevole durata tra la fine della merce micenea e il primo apparire di vasellame filisteo a Beth-shemesh. Ma questa osservazione rimase isolata, e il problema filisteo non fu risolto fino a circa il 1930. Inoltre, praticamente nessuna documentazione era stata trovata che avesse riferimento al periodo della Monarchia Unita, da circa il 1020 a circa il 922 a.C. ([19]), e il carattere della precedente occupazione israelita rimase quasi completamente oscuro.

Fin da quel tempo, scavi a Gibeah (Tell el-Fûl), Beth-shan, Tell Beit Mirsim, Tell en-Naṣbeh, Beth-shemesh, Shiloh, Bethel, Tell Abu Huwam, Tell el-Fârʿah nel Negeb, è, recentissimamente, Tell el-Qasîleh presso Tell-Aviv, per scegliere solo i più importanti siti di questo periodo, hanno enormemente accresciuto e raffinato le nostre cognizioni. Noi possiamo ora dire con sicurezza che la conquista filistea della pianura costiera meridionale intorno al 1175 a.C. ([20]) fu seguita da un periodo di consolidamento interno e di lenta diffusione dell'influenza filistea, nelle regioni circonvicine d'Israele. Allora, circa il 1050 a.C. o poco dopo ([21]), avvenne la distruzione di Shiloh per un incendio, certamente in seguito alla sconfitta di Israele per opera dei Filistei nella battaglia di Ebenezer. Intorno allo stesso tempo, chiara documentazione di vasellame da Tell Beit Mirsim e Beth-ṣur mostra che ci furono distruzioni locali per incendio in queste città ([22]). La documentazione ceramica è complessa, ma chiara; le distruzioni delle due città ebbero luo-

---

([19]) Per la cronologia vedi *B.A.S.O.R.*, No. 100 (1945), pp. 16-22, a cui può aggiungersi altra documentazione da Tiro e dall'Egitto; per es., Hiram di Tiro fu amico e alleato di David per lungo tempo, e il suo regno è fissato dagli annali di Tiro, come è riferito da Menandro di Efeso, al 965-936 a.C. La data dell'autore per David , circa 1000-961 a.C., si accorda benissimo con questo sincronismo, ma date più alte no.

([20]) L'abbassamento di questa data segue la nuova cronologia di Rowton. Nota però che l'autore difese per lungo tempo la stessa data per Ramesses III, circa 1180-1150, prima che egli accettasse provvisoriamente la cronologia di Borchardt (1195-1164 a.C.).

([21]) La documentazione per questa data è storica e genealogica; cf. *A.R.I.*, pp. 201 ss., n. 18. Abbassarla alquanto è possibile e all'autore sembra ora provabile.

([22]) Vedi *B.A.S.O.R.* 21-22, 1943, pp. 8 ss., 36 ss.

go prima che i vasi filistei dipinti andassero in disuso, ma dopo che vasetti di profumo da Cipro di tipo « nero-su-rosso I » avevano cominciato ad essere importanti. Di più, Beth-ṣur fu distrutta prima che la giarra da magazzino a larga bocca (pithos) fosse andata in disuso tra la caduta di Shiloh e il periodo della fortezza di Saul a Gibeah ([23]). Si può aggiungere che la data di Maisler per la scomparsa del vasellame filisteo dipinto a Tell el-Qasîleh, circa 1050 ([24]), è troppo alta; esso può essere durato al più tardi fino al 1000 a.C. Al contrario, le date di Gjerstad per i suoi vasi geometrici ciprioti antichi sono generalmente troppo basse, come sarà dimostrato da Young e Van Beek.

Manca lo spazio per una discussione esauriente sulla documentazione archeologica per la data del Canto di Debora. Gli argomenti di Engberg e Simons ([25]) contro la data dell'autore, tra Megiddo VII e VI, sono tutt'e due apertamente contraddetti dalla documentazione presentata ora succintamente in Megiddo II, il che mostra che allora ci fu un'interruzione completa nella storia dell'occupazione, con una interruzione drastica nella continuità del piano regolatore della città. Il breve arrendersi dell'autore a Engberg su questo punto fu motivato principalmente da un'errata supposizione che quest'ultimo (il quale partì da Megiddo prima che fossero iniziati i lavori a questi livelli) fosse meglio informato di quello che dimostrò di essere. La riduzione di Rowton della data per il regno di Ramesses III di quindici anni (il che segna un ritorno alla data ritenuta dall'autore molto tempo prima) ci costringe a datare la caduta di Megiddo VII dopo circa il 1140 a.C., e una data per il Canto di Debora nell'intervallo prima che Megiddo VI fosse occupata, circa 1125 a.C., rimane probabile da ogni punto di vista.

L'archeologia della Monarchia Unita è assai meglio nota oggi di quel che fosse anche un decennio fa, grazie agli scavi recenti e alla pubblicazione delle scoperte precedenti. E' vero che le nostre cognizioni sull'archeologia del regno di Saul rimangono press'a poco dove l'autore le lasciò nel 1933 dopo il suo secondo soggiorno a Tell el-Fûl (il che rimane inedito eccetto per il rapporto preliminare) ([26]), e che noi abbiamo solo frammenti di documenti riguardo agli edifici e alla civiltà del regno di David. Ma la documentazione per la civiltà del

---

([23]) Cf. *P.A.P.*, pp. 118 s.

([24]) Vedi *B.J.P.E.S.* 15, 1949, p. 12; benchè la data di Maisler per lo Strato X sembri troppo alta di 25-50 anni, la sua stratificazione sarà estremamente preziosa.

([25]) Vedi *B.A.S.O.R.*, No. 78 (1940), pp. 4-9, e *O.T.S.* 1, 1941-2, pp. 38-54; cf. le mie osservazioni in *J.H.C.R.*, 1, p. 58, n. 52.

([26]) *B.A.S.O.R.*, No. 52 (1933), pp. 6-12.

tempo di Salomone è cresciuta enormemente. Gli scavi delle scuderie di Salomone a Megiddo per opera di P.L.O. Guy e altri furono seguiti dagli scavi della raffineria di rame e del porto sul Mar Rosso a Eṣion-geber (Tell el-Kheleifeh) per opera di Nelson Glueck. Hazor e Tell el-Hesi hanno pure fornito documenti di costruzioni salomoniche che non potrebbero essere datate prima. D'altra parte, Schumacher e Macalister hanno riconosciuto la data salomonica d'una certa costruzione in muratura a Megiddo e Gezer; le date da loro assegnate sono state confermate da allora in poi. E' vero che J. W. Crowfoot e Kathleen Kenyon sono stati propensi a respingere come troppo alta la data salomonica di Megiddo IV B, lo strato davidico o salomonico degli scavatori, ma la loro prova è semplicemente il fatto che il più antico vasellame di Samaria (fondata circa l'870 a.C., secondo la mia cronologia) è praticamente identico sotto certi rispetti al vasellame di IV B a Megiddo. Siccome questa fu quasi certamente incendiata da Shishak circa il 918 a.C. (la menzione della città nella sua lista di Karnak è confermata dalla scoperta d'un frammento d'un suo monumento a Megiddo), ci fu un periodo di meno di cinquanta anni tra la fine di Megiddo salomonica e la fondazione di Samaria. Poichè non ci fu nessun cambiamento netto negli stili del vasellame nell'interim, la situazione attuale è esattamente quella che ci si aspetterebbe a priori. Quanto allo argomento che le scuderie sono posteriori al Recinto del Palazzo, esso è confutato dal fatto che i pavimenti di gesso di tutt'e due manifestano indizi esattamente simili di vaste riparazioni dopo la distruzione; ambedue i gruppi furono in uso più o meno continuo dalla loro costruzione per opera di Salomone dopo circa il 950 a.C. fino alla loro distruzione finale per opera dei Siri a un dipresso circa l'815 a.C. (vedi sotto). Un'analisi accurata dei rapporti degli scavi per opera di G. Ernest Wright e H. G. May, in seguito ai suggerimenti dell'autore, mostra che Megiddo IV B era assai più importante di quello che era stato pensato dagli scavatori, i quali avevano assegnato vaste aree di Megiddo IV B a IV A o V A. In realtà non esiste documentazione adeguata per due fasi successive di V, che fu un periodo breve che durò dagli scorci dell'XI secolo a circa il tempo tra il 990, quando David cominciò a espandere Israele, e circa il 950, quando Salomone occupò Megiddo, da ricostruire come città per carri da guerra.

Come è stato già detto, nel 1919, quando l'autore arrivò per la prima volta in Palestina, c'erano poche cognizioni attendibili sull'Età del Ferro II, il periodo della Monarchia Divisa. A cagione del fatto che i due volumi massicci di Reisner su Samaria non furono in realtà pubblicati fino al 1924, i risultati dei suoi splendidi scavi non poterono

essere disponibili per i dotti fino a molto tempo dopo la chiusura degli scavi. Quando J. W. Crowfoot attaccò il sito di nuovo nel 1931, egli era in grado di utilizzare sul sito i risultati d'un decennio di scavi scientifici dopo la fine della prima Guerra Mondiale. Naturalmente egli potè correggere e precisare le conclusioni di Reisner in molti dettagli. Un risultato accertato dell'opera di Crowfoot, ottenuto in stretta collaborazione con Kathleen Kenyon e I. Ben Dor, fu che i famosi ostraca di Samaria devono essere datati molti più tardi di Achab, quasi certamente nel regno di Geroboamo II.

Siccome essi furono trovati nella seconda e ultima fase di costruzione del gruppo del Palazzo israelita, e poichè la prima fase, cominciata sotto Omri, difficilmente può essere stata terminata fino al regno molto avanzato di Achab, l'opinione di Reisner è assolutamente impossibile. I caratteri naturalmente sono un buon corsivo dell'VIII secolo, come ora sappiamo da materiale comparato discretamente vasto. Prescindendo dai preziosi ostraca, in parte accresciuti in numero dalle recenti scoperte, Samaria ha fornito dati importanti per l'architettura israelita nei secoli IX-VIII, e documentazione attendibile per lo sviluppo del vasellame in Israele settentrionale, quantunque noi dobbiamo aspettare che Miss Kenyon ci faccia conoscere tutti i particolari. Gli avori di Samaria ci hanno anche forniti d'una importantissima introspezione dell'influenza fenicia sull'arte israelita nel medesimo periodo.

A causa degl'incidenti della storia archeologica, relativamente pochi siti d'importanza per il periodo della Monarchia Divisa sono stati scavati adeguatamente durante i trenta anni scorsi, benchè moltissimi siti di questo periodo siano stati esaminati. Come Gezer, Beth-shan rimase non occupata. Megiddo, Tell Beit Mirsim, Beth-shemesh, Tell en-Naṣbeh e Lachish sono state le nostre fonti principali; da esse è stato possibile costruire una cronologia ceramica coerente e formarsi una buona idea generale dello sviluppo della civiltà e delle vicissitudini attraverso le quali passò Israele. Le scoperte a Megiddo dal 1925 hanno gettato luce sia sul IX che sull'VIII secolo, meno sul VII. Tell Beit Mirsim ci ha dato di gran lunga la più chiara idea della vita in Giuda nel VII secolo e al principio del VI. Beth-shemesh ha fornito particolari interessanti della vita nel IX e VIII secolo, ma pochissimo per il periodo seguente. Tell en-Naṣbeh ha anche fornito preziosa informazione sul IX e VIII secolo, meno per la parte più recente del nostro periodo. Lachish si è già dimostrata inestimabile per l'ultimo secolo e mezzo della monarchia di Giuda; i suoi scavatori hanno appena cominciato a rivelare l'informazione sulla Monarchia che deve essere sepolta lì.

Una delle più sorprendenti caratteristiche degli scavi durante la

generazione passata è stato un aumento costante nel nostro rispetto per la civiltà materiale degl'Israeliti durante la Monarchia Divisa. Noi abbiamo già accennato al cambiamento straordinario nell'atteggiamento degli storici verso il periodo di Salomone causato dai lavori a Megiddo e Eṣion-geber. All'inizio della generazione passata l'opinione eccessivamente bassa di Macalister sulla civiltà materiale dell'Età del Ferro II teneva il campo e ancora esercita influenza sui biblisti, i quali non si rendono conto che era stata basata su una data errata di una colonia inferiore dell'Età del Ferro I. Il lavoro dell'autore a Tell Beit Mirsim dà un quadro interamente diverso della vita di uomini ordinari in una tipica città provinciale di Giuda nel secolo VII e al principio del VI. Le case erano ben costruite e pulite, provviste di cisterne e fogne sufficienti; il bestiame era tenuto fuori di città, e i membri della famiglia dormivano al piano superiore, non sul pavimento (almeno di regola). Inoltre la scrittura era assai comune nell'VIII e VII secolo, come apparisce da molti brevi graffiti sul vasellame e altri oggetti, come pure da ostraca scritti in bella maniera e di tanto in tanto da iscrizioni formalistiche. Una quantità di sigilli con iscrizioni, dei quali solo uno può essere assegnato con sicurezza al IX secolo ([27]), mostra un aumento costante nell'uso della scrittura e ci mette in grado di controllare lo sviluppo dei caratteri per mezzo di sigilli reali e sigilli privati che stanno in relazione genealogica nota.

Tra le aggiunte recenti alla lista dei sigilli che portano nomi reali o nomi di ufficiali identificabili sono quelli di Achaz, Jotham, Shubna (« Shebna ») ([28], e Gedaliah. Le etichette delle giarre con l'iscrizione « Proprietà del re » possono anche essere disposte in ordine cronologico secondo i loro tipi, e la loro data generale è certissima ([29]).

Grazie all'ostracon di Lachish e all'ostracon dell'Ophel, come pure ai due ostraca da Tell el-Qasîleh ([30]) pubblicati recentemente, ora è

([27]) Questo è il sigillo che si vede nel libro di Diringer, *Le iscrizioni anticoebraiche palestinesi* (1934), fotografia 20:10. Mem e probabilmente aleph sono molto arcaiche.

([28]) Per la vocalizzazione e il significato di questo nome e di quello più completo *Shubnayahu* (*Shebaniah*) cf. già *B.A.S.O.R.*, No. 79 (1940), pp. 28 s., n. 1; No. 82 (1941), p. 17. La vocalizzazione è provata dal cuneiforme (neo-babilonese) *Shubunuiama* (pronunziato approssimativamente Subnyau), LXX *Sobnas*, e ora anche dalla scrittura piena *Shwbn'* del nuovo Rotolo d'Isaia dal II secolo a.C. (Burrows, *J.B.L.* 68, 1949, p. 205).

([29]) Vedi Diringer, *P.E.Q.*, 1941, pp. 91-101; l'autore, *A.A.S.O.R.* 21-22, pp. 73,ss.; Diringer, *B.A.* 12, 1949, pp. 70-86.

([30]) Vedi Maisler, *B.J.P.E.S.* 15, fotogr V:1-2. La sua data dell'VIII secolo a.C. è certamente esatta.

possibile studiare lo sviluppo dei caratteri corsivi ebraici nel secolo e mezzo che segue agli ostraca di Samaria. Precedentemente c'era sempre una possibilità che il materiale su cui sono iscritti l'iscrizione di Siloam e numerosi graffiti potesse indurci nell'errore di considerare i loro caratteri come lapidari piuttosto che corsivi. Oggi noi sappiamo che (con dovuta cautela nei particolari) essi possono essere considerati come veri riflessi della calligrafia ordinaria del loro tempo. Nel prossimo futuro noi possiamo aspettarci con fiducia ulteriori scoperte per renderci possibile di datare dentro limiti stretti oggetti con iscrizioni del tempo della Monarchia Divisa. Sarà anche possibile, con diligente metodo comparato, di gettare molta luce sulla fonologia e l'uso linguistico ebraici durante il nostro periodo, con nuove opportunità per datare e interpretare la letteratura del Vecchio Testamento composta in quel tempo.

Uno dei più importanti risultati storici degli scavi nei tre decenni scorsi è stato quello di fissare i periodi di occupazione e il tempo di distruzione in molti siti biblici della Palestina appartenenti alla Monarchia. La combinazione di dati documentari e archeologici richiesta per questo tipo di ricerche esige anche un atteggiamento critico, ma il grande progresso delle cognizioni negli anni recenti ha stabilizzato la situazione. Prima in importanza per il nostro periodo viene l'invasione di Shishak verso l'anno 918 a.C. E' vero che il Re menziona soltanto la sua occupazione di Gerusalemme, ma la relazione in *II Cron.* 12.2ss dice che le città fortificate di Giuda furono conquistate e fa l'elenco del suo esercito come composto di Libici, Sukkîyîm ed Etiopi-tutti barbari che senza dubbio saccheggiarono e incendiarono qualsiasi città prendevano d'assalto. L'accuratezza storica del Cronista è stata sempre più riconosciuta dagli archeologi, e non vi è il minimo motivo di sospettare la sua narrazione nel complesso, sebbene facilmente ci possa essere esagerazione nei particolari. I Sukkîyîm finora misteriori hanno fatto finalmente la loro comparsa come truppe straniere al servizio dell'egitto dal XII secolo in poi; la loro origine però rimane oscura [31]. E' certo che Megiddo, che è nel numero delle città nominate nella lista di Shishak, cadde in mano egizia, poichè un frammento d'una stele di Shishak fu scoperto lì da Fisher nel 1925; la documentazione d'una distruzione alla fine di Megiddo IV A corrispondente perfettamente a questa situazione, circa il 918 a.C. Tell Beit Mirsim e Beth-shemesh furono distrutte circa lo stesso tempo, e pavimenti di distruzione con-

---

(31) Vedi GARDINER, *The Wilbour Papyrus* (1948), II, p. 81, n. 1. SPIELBERG aveva indovinato molto prima l'equivalenza delle parole egizie ed ebraiche, ma senza prova adeguata.

temporanea senza dubbio verranno alla luce man mano che altri siti saranno scavati adeguatamente.

La fine di Megiddo IV A è illustrata graficamente dalla narrazione dell'umiliazione d'Israele e della quasi totale distruzione dei suoi carri da guerra per opera di Hazael, verso l'815 a.C. (*II Re* 13, 3-7). Poichè Megiddo era una delle principali fortezze israelite, stando in una posizione strategica e alloggiando almeno 400 cavalli da carro da guerra, è incredibile che sia sfuggita alla distruzione in questo tempo. Le indicazioni archeologiche sono in perfetto accordo con questa data, e le scuderie non furono mai ricostruite dopo la distruzione di Hazael.

Il problema dell'identificazione di Tell el-Fâ'ah, presso Nâblus, con Tirzah, abbozzato originariamente dall'autore venti anni fa, sarà risolto in gran parte con metodi simili, poichè sembra che Tirzah sia scomparsa dalla scena dopo il tempo di Omri. Finora R. de Vaux non è riuscito a trovare alcuna traccia di occupazione dopo il IX secolo a.C. ([32]). Questo è solo un esempio; ce ne sono molti altri che devono essere omessi per mancanza di spazio. La dimostrazione dell'autore che la lista delle città levitiche in Giosuè riflette l'ultima parte del regno di David è basata in massima parte su argomenti simili. ([33]). E' già probabile che la più gran parte delle città fortificate israelite di Galilea furono distrutte dagli Assiri nel 733 e che molte di esse, come Hazor (Tell el-Qedaḥ) e Kinnéreth (Tell el-ʿOreimeh), non furono mai rioccupate.

Ma l'esempio più insigne dell'importanza delle ricerche archeologiche sensu stricto nello stabilire fatti storici su larga scala è in connessione con la conquista caldea di Giuda e la storia seguente del paese. Mentre vi sono prove d'una distruzione parziale di alcune città nel (o verso il) 701 a.C., quando Sennacherib invase Giuda ([34]), la devastazione causata allora non può essere paragonata in nessun modo con la distruzione totale delle città di Giuda nel 589-587 a.C. Nè la distruzione parziale di città come Tell Beit Mirsim e Lachish nel 598 a.C. può essere paragonata con la devastazione che noi troviamo nello scavare le rovine di città conquistate un decennio dopo. Quest'ultima distruzione fu totale, e finora non c'è nessuna prova di una qualsiasi rioccupazione immediata. A Tell Beit Mirsim non ci fu affatto alcuna rioccupazione dopo circa il 588 a.C., e la stessa situazione si verifica nella esplorazione in superficie di tutti i rialzi in quella vicinanza, quali Tell Khuweilifeh, Tell ʿAiṭun e Tell Muleiḥah. Tell ed-Duweir

---

([32]) *R.B.* 55, 1948, pp. 570 s.

([33]) Vedi *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (1945), sezione inglese, pp. 49-73.

([34]) Vedi *A.A.S.O.R.*, 21-22, 1943, pp. 65 s.

(Lachish) presenta lo stesso quadro, tranne che una villa persiana fu eretta lì nel V secolo e una piccola colonia vi crebbe attorno. Beth-shemesh narra una storia simile; essa non fu rioccupata fino ai tempi bizantini. E noi troviamo che tale è stato il caso dovunque possiamo esaminare il sito d'una antica città fortificata di Giuda prima dell'esilio dentro il territorio tenuto dai suoi ultimi re. Vi sono forti prove che il Negeb propriamente detto non faceva più parte di Giuda negli ultimi anni prima della conquista caldea. Non è perciò una sorpresa il trovare colonie giudee che continuano lì — presumibilmente senza seria interruzione — fin dentro il V secolo a.C., o il trovare Edomiti stabiliti contemporaneamente nella zona montagnosa meridionale attorno a Hebron, Adoraim (Adora), e Maresha (Marisa), che erano state completamente spopolate dai Caldei. Fuori del territorio tenuto dagli ultimi re di Giuda , a nord di Gerusalemme, noi abbiamo una situazione simile. Gibeah (Tell el-Fûl) era probabilmente al confine settentrionale di Giuda in quel tempo. A nord di essa noi non abbiamo alcuna prova d'una distruzione generale all'inizio del VI secolo, e difficilmente ci può essere stata tale distruzione a Tell en-Naṣbeh, a giudicare dai risultati degli scavi di Badè, mentre certissimamente non ci fu alcuna distruzione a Bethel fino a decenni dopo l'invasione caldea (come mostra senza possibilità d'errore il vasellame trovato nelle rovine del grande incendio che distrusse Bethel presso a poco verso l'ultima parte del VI secolo).

L'importanza storica degli ostraca di Lachish è al presente abbastanza ben nota, cosicchè non occorre fare alcun commento qui, e la loro data nel 589 o 588 a.C. è ammessa da tutti i dotti che hanno trattato con competenza questo materiale. Forse non è così noto generalmente che le due etichette impresse col sigillo di « Eliakim, fattore di Yaukin », trovate dall'autore nelle rovine dell'ultima ricostruzione parziale di Tell Beit Mirsim, dopo la presa e distruzione parziale della città nel 598, sono identiche a un'etichetta simile trovata nei resti della più recente città pre-esilica, Beth-shemesh; tutte e due furono fatte con lo stesso sigillo. Inoltre, la giusta identificazione, fatta dal Padre Vincent, di Yaukin col re Joiachin, accettata e sviluppata dall'autore ([35]), il quale mostrò le sue implicazioni storiche, è stata confermata pienamente dalla pubblicazione di Weidner di parecchie tavolette con la lista delle razioni date al prigioniero Yaukin, re di Giuda, e a cinque principi reali nel (o circa il) 592 a.C. Le scritture del nome riflettono

---

([35]) *B.A.S.O.R.*, No. 43 (1931), pp. 8 s. Dapprima noi assegnammo al sigillo una data troppo antica.

esattamente la stessa pronunzia, non lasciando alcun dubbio possibile riguardo all'identificazione. Tali sigilli, come quelli di Gedaliah, trovati a Lachish, e di Jaazaniah, scoperti a Tell en-Naṣbeh, aiutano a completare ulteriormente il quadro del corpo degli officiali negli ultimi giorni del primo Tempio.

In contrasto con la massa schiacciante di documenti dall'archeologia per la devastazione totale di Giuda al tempo delle invasioni caldee, relativamente c'è poca documentazione riguardante direttamente il nostro quadro storico del periodo persiano. La rioccupazione fu lenta in luoghi finora scavati, quali Beth-ṣur e Bethel, specialmente il secondo. Poichè non c'è alcuna indicazione d'una distruzione dell'uno o dell'altro sito per parecchi secoli dopo la rioccupazione nel V secolo a. C., la nostra documentazione per l'occupazione è scarsa e piuttosto fortuita, consistendo principalmente in cocci, monete e fondamenta frammentarie. Dovunque l'archeologo trova distruzioni complete o anche parziali, egli ha davanti a sè documentazione stratigrafica di natura ben distinta. Ma quando egli ha da fare con siti dove l'occupazione fu più o meno continua, e dove l'assenza di fortificazioni impedì l'accumularsi di rottami, egli è seriamente ostacolato. Così avviene a Beth-ṣur e Bethel. Quando noi troviamo un'impronta di sigillo con caratteri preesilici tardivi, iscritta col nome di « Gealiah, figlio del re », a Beth-ṣur possiamo identificare con sicurezza il possessore col Davidide Yig'al di *I Cron.* 3, 22, il quale era il figlio del contemporaneo di Neemia, Shemaiah figlio di Shecaniah. Questa identificazione, fatta per la prima volta da B. Maisler, si raccomanda immediatamente da se stessa a tutti quelli che sono familiari con gli scambi dei nomi di persona in ebraico ([36]) ed è confermata dai caratteri arcaicizzanti, così diversi dalle linee scorrevoli delle vere epigrafi pre-esiliche.

L'identificazione di E.L. Sukenik del nome Yehûd, « Giuda », su etichette di giarre e monete dei secoli V-III a. C. ([37]), ha gettato molta luce sull'organizzazione dello stato giudeo post-esilico sotto il dominio persiano.

Le monete che portano questa iscrizione appartengono tutte al IV secolo a.C. e forse all'inizio del III. La data delle etichette delle giarre non è così chiara, poichè noi difettiamo di materiale comparato sufficiente, ma non ci può essere alcun dubbio che nessuna precede il V secolo o è posteriore al principio del II (al più tardi). La stessa cosa

---

([36]) Cf., per es., le varie forme attestate per il nome di Joiachin, specialmente *Yekonyāhū* e *Konyāhū*, **Yauyākin* (*Yoakîn*) e *Yaukîn*.

([37]) Vedi specialmente *B.A.S.O.R.*, No. 53 (1934), pp. 20-22.

vale per le etichette contenenti il pentagramma e il nome « Gerusalemme ». Tutto questo materiale si unisce insieme a provare che vi era qualche specie di controllo sacerdotale autonomo sul tesoro del tempio, col diritto di imporre dazi o decime per il mantenimento del suo ampio culto. E' particolarmente interessante notare che le monete in uso in quel tempo nella Palestina meridionale, incluse le monete di « Giuda », seguono il modello attico e sono per lo più imitazioni trasparenti di monete ateniesi, con la civetta e la testa di Atena. Ciò prova che il Cronista era esattissimo nello scrivere di collette di dramme (*darkemônîm* è plurale d'una * *darkemáh,* o simili) nel periodo persiano (propriamente nel tempo di Neemia) ([38]).

La luce dall'archeologia palestinese sul periodo ellenistico, benchè rispettabilissima, finora raramente ha relazione diretta con l'interpretazione del Vecchio Testamento. Tuttavia una scoperta recente promette d'illuminare testo e canone della Bibbia Ebraica in una maniera precedentemente insperata dai più ottimistici dotti. Mi riferisco, s'intende, alla scoperta dei Rotoli del Mar Morto nel 1947. La primavera seguente, dopo che parecchi rotoli erano stati acquistati dal Monastero siro di S. Marco in Gerusalemme, e un numero perss'a poco equivalente era stato comprato da E. L. Sukenik per l'Università Ebraica, essi furono portati all'attenzione del mondo e suscitarono prontamente molta sensazione. Ora, all'inizio del 1950, tutti i rotoli finora venduti dagli scopritori Beduini (di cui si dice fondatamente che ne tengono altri nascosti nella speranza di ottenere prezzi più alti) o sono stati completamente svolti, o almeno identificati per mezzo di frammenti staccati. Essi vengono a costituire sette ampi documenti, oltre una parte d'un rotolo e molte centinaia di frammenti trovati nella grotta in seguito. Questi sette documenti comprendono: un rotolo completo di Isaia da circa la seconda metà del II secolo a.C.; un altro rotolo più frammentario che contiene materiale dall'ultimo terzo di Isaia in caratteri più recenti; un commentario conservato in parte, di carattere midrascico, sui primi due capitoli di Habakkuk; un documento « settario » contenente molti interessanti particolari riguardanti il credo e l'organizzazione d'una setta giudaica non identificata del II secolo a.C., insieme a una lunga composizione poetica appartenente alla stessa setta; una lunga raccolta di inni di ringraziamento (i cosiddetti *hô-*

([38]) Cr. la discussione dell'autore su questo soggetto nella sua dissertazione *The Judicial Reform of Jehoshaphat* nell'*Alexander Marx Jubilee Volume* (New York 1950), pp. 61-82.

dayôt), messi insieme da ciò che originariamente erano quattro rotoli distinti o avanzi di rotoli; un testo di carattere evidentemente escatologico, che descrive la guerra dei Figli della Luce contro i Figli delle Tenebre; infine una parte del Libro di Lamech, perduto da lungo tempo, che presenta strettissime affinità con la prima parte del Libro di Enoch, come pure col cosiddetto « libro di Noah », incorporato nel nostro attuale Enoch. I primi sei di questi testi sono naturalmente in ebraico, mentre il settimo è in un aramaico manifestamente più recente dell'aramaico di Daniele (ora assegnato da molti dotti al III secolo a.C.), ma considerevolmente più antico di tutti i testi aramaici giudaici altrimenti noti (in quanto distinti dalle iscrizioni).

Quando i nuovi rotoli divennero noti per la prima volta, furono assegnati per ragioni paleografiche agli ultimi due secoli a.C., poichè a molti dotti era chiaro lampante che essi erano considerevolmente più recenti dei papiri e ostraca di Edfu, appartenenti a una colonia giudaica del III secolo a.C. nell'Egitto Superiore, eppure più antichi della maggior parte dei graffiti, dipinti e iscrizioni formali del periodo erodiano e di quello immediatamente precedente, trovati in numero sempre crescente negli anni recenti nell'area di Gerusalemme. Questa data, difesa vigorosamente dall'autore e da S. A. Birnbaum, è stata confermata nella maniera più conclusiva dagli scavi della grotta stessa per opera di G. Lankester Harding e Padre R. de Vaux, al principio del 1949 ([39]). La massa di cocci e di avanzi più grandi di vasellame trovati nella grotta sono caratteristicamente di tipo ellenistico recente e non possono assolutamente essere datati dopo lo sviluppo della fase erodiana del vasellame romano antico. Il carattere omogeneo del vasellame ha impressionato tutti gli esperti di ceramica che l'hanno visto, e può essere qualificato con sicurezza come non più recente del I secolo a.C. Siccome la più gran parte di esso deve essere stata fatta appositamente per conservare i rotoli, nessuno di essi può essere considerato più antico o più recente dei rotoli più recenti. Gli scavatori preferiscono una data per il sigillare della grotta press'a poco verso la fine del II secolo a.C., o il principio del I. Io ammetto che questa data è del tutto possibile, ma non vedo nessun buon motivo per porre il terminus ad quem prima del 3° quarto del I secolo a.C.; la data di Birnbaum del 50 a.C., adottata prima degli scavi della grotta, sembra ragionevole. Ad ogni modo paleografia e archeologia si accordano in

---

([39]) Vedi ora *R.B.*, 56 (1959), pp. 586-609. Le date assegnate da Harding e de Vaux per il vasellame ellenistico recente trovato nella grotta possono essere un po' troppo alte.

una maniera del tutto sorprendente nel fissare la data in cui i rotoli furono depositati in questa grotta non più tardi dei decenni di mezzo del I secolo a.C., press'a poco nel periodo di transizione dal tempo dei Maccabei a quello di Erode. Per combinazione questo è anche il terminus ad quem dell'autore per il famoso Papiro Nash, trovato in Egitto e datato dall'autore nel periodo dei Maccabei ([40]). Questo frammento ha molto in comune con i caratteri e le calligrafie usati nei rotoli, ma non è ancora certo se esso si ricollega al gruppo più recente o più antico di questi ultimi, dato che la prova paleografica non è del tutto chiara.

Giacchè vi erano oltre quaranta giarre, ciascuna capace di contenere parecchi rotoli, ci devono essere stati duecento o più rotoli completi, a una data epoca. Oltre i sette documenti già identificati, c'è una grande quantità di testi differenti rappresentati da centinaia di frammenti. Tra essi sono stati identificati pezzettini di Genesi, Esodo, Levitico, Deuteronomio, Daniele, Giubilei, ecc. oltre opere finora sconosciute. Tutti sono nella scrittura aramaica contemporanea, eccetto cinque frammenti del Codice della Santità, del Levitico, scritti in caratteri samaritani arcaici o forse del periodo pre-esilico recente, che gli scavatori vorrebbero datare nel III o IV secolo a.C. L'autore non trova agevole poter disgiungere questa scrittura dall'alfabeto samaritano sensu stricto; egli è colpito dal suo allontanarsi radicale dalla tradizione corsiva normale degli ultimi due secoli prima dell'esilio. A lui essa sembra modellata sul lapidario arcaicheggiante del periodo persiano (per es. il sigillo di Gedaliah menzionato sopra) e di avere molti sorprendenti punti di contatto con la scrittura arcaicheggiante delle monete dei Maccabei. Perciò egli non è disposto a datarla prima del II (e preferibilmente prima dell'inizio del I) secolo a.C. Tuttavia solo il futuro può decidere quale è la verità in questo caso.

I nuovi testi biblici forniranno ai critici testuali una dovizie di materiale nuovo. Poichè i traduttori greci del III e dell'inizio del II secolo a.C. probabilmente usarono vecchi rotoli del IV e III secolo, dove era possibile, non ci deve sorprendere di trovare i nostri documenti da una data più recente che la maggior parte delle volte favorisce l'ebraico masoretico contro il Greco, dove i due testi discordano. Una cosa è già certa: benchè il testo ebraico fosse lungi dall'essere pienamente masoretico nel periodo tra circa il 150 e circa il 50 a.C.,

---

([40]) Vedi *J.B.L.*, 56 (1937), pp. 145-76; *B.A.S.O.R.*, No. 115 (1949), pp. 10-19.

era già fissato, e le differenze tra esso e le nostre Bibbie stampate raramente sono rilevanti. I nuovi testi dal I secolo a.C. si avvicinano moltissimo alla Massora nell'ortografia consonantica quasi-masoretica familiare, quantunque essi alle volte preferiscano le lezioni dei LXX. Il Rotolo d'Isaia è scritto in un'ortografia drasticamente divergente, che è persino più spinta del Papiro Nash nell'uso di lettere per indicare la vocalizzazione. Benchè il testo in se stesso sia trascurato e possa essere stato basato sopra un prototipo dettato appositamente, come pensò H. M. Orlinsky, la scrittura fornisce una ricca messe di particolari morfologici e lessicografici finora sconosciuti, essendo stati perduti molto prima del periodo della Massora.

Una cosa è certa: i tempi in cui Duhm e i suoi imitatori potevano temerariamente emendare il testo ebraico dei libri poetici della Bibbia sono passati per sempre; così pure il tempo in cui Wutz si sentiva autorizzato a riinterpretare l'introduzione ebraica originale dei LXX per adattarla a sè. Noi possiamo star sicuri che il testo consonantico della Bibbia ebraica, benchè non infallibile, è stato conservato con una precisione forse senza paralleli in qualsiasi altra letteratura del Vicino Oriente. Inoltre, la scoperta degl'Inni (*Hôdāyôt*) che furono composti non più tardi del II secolo a.C. in uno strano tipo di mosaico, i cui elementi costitutivi derivano da tutte le parti della Bibbia, inclusi i più recenti Salmi e Giobbe, dà il colpo di grazia all'ipotesi dei Salmi Maccabaici, mentre il Commentario di Habakkuk dallo stesso periodo rende impossibile l'accettare seriamente l'idea che nei Profeti ci sono elementi ellenistici. Tra parentesi, il semplice fatto che i traduttori fraintesero così male il significato di innumerevoli parole e frasi nella poesia ebraica, quando tradussero quest'ultima in Greco nel II secolo a.C., ci dovrebbe far riflettere prima di suggerire che alcune di queste poesie erano state composte proprio nello stesso secolo. No, il mare di luce che ora si sta gettando sulla poesia ebraica biblica di tutti i periodi per mezzo della letteratura ugaritica garantisce l'antichità relativa della sua composizione, come pure la precisione strabiliante della sua trasmissione.

L'archeologia e le sue discipline sussidiarie stanno appena cominciando a fornire le informazioni che i nostri alunni saranno capaci di derivare da esse, e le possibilità sembrano ora quasi illimitate. Il capitolo seguente illustrerà come esse siano venute sviluppandosi, quando l'intero Oriente antico reca il suo contributo in questo compito ispiratore!

II - *Il Vecchio Testamento e l'archeologia dell'Antico Oriente*

Nel capitolo precedente abbiamo esposto per sommi capi i risultati di trenta anni di ricerche nell'arcreologia palestinese e le sue relazioni con il Vecchio Testamento. Qui descriveremo alcune delle più importanti scoperte connesse con la Bibbia ebraica, che sono state fatte in altri paesi dell'Antico Oriente fin dalla fine della prima Guerra Mondiale. Ci sono state molte sorprese del tipo più sensazionale, come le scoperte di Ugarit e Mari; c'è stato anche progresso costante quasi su tutta la linea. Per esempio, trenta anni fa era largamente diffusa la supposizione che in Egitto noi stavamo entrando in un periodo di archeologia con risultati in diminuzione. Questo non è affatto vero; io non dimenticherò mai la viva impressione che ricevetti, alla fine del 1947 in un giro al Museo del Cairo, durante il quale M. Étienne Drioton, Direttore delle antichità, mi mostrò le più cospicue scoperte fatte durante i dodici anni del suo ufficio fino a quel tempo.

Poichè evidentemente sarà impossibile anche solo elencare tutte le scoperte d'importanza biblica fatte nei paesi dell'Antico Oriente fuori della Palestina durante i trenta anni scorsi, noi dovremo fare una selezione dal ricco materiale. Soprattutto dobbiamo tralasciare qualsiasi descrizione particolareggiata del contributo più importante di tutti: il progresso straordinario nell'interpretazione e correlazione delle scoperte, sia scritte che non scritte, artefatti anepigrafici e composizioni letterarie. Grazie allo sviluppo sbalorditivo della stratigrafia e tipologia, noi possiamo ora stabilire la correlazione della più gran parte degli avanzi di civiltà umana sull'intero Oriente Antico con relativamente piccole divergenze tra gli specialisti competenti. Parimenti, grazie alle coscienziose ricerche grammaticali e lessicografiche di dotti quali Sir Alan Gardiner e Benno Landsberger, noi possiamo interpretare iscrizioni antiche con assai più grande sicurezza di quel cheera possibile una generazione fa.

Nonostante il fatto che un secolo di investigazioni archeologiche aveva già preceduto l'anno 1919, i trenta anni scorsi hanno visto nuovi popoli risuscitati dall'oblio di millenni, nuove scritture venute alla luce e decifrate, nuove letterature rivelate e svelati interi mondi di cultura insospettata. All'inizio del nostro periodo gli Hittiti erano poco noti e gli Hurriti erano conosciuti solo di nome; l'alfabeto ugaritico e il sillabario di Byblos erano ugualmente sconosciuti; la letteratura degli Hittiti, Hurriti e Cananei, perduta da lungo tempo, restava da scoprirsi, e poco si sapeva intorno alla letteratura sumerica. La civiltà del terzo millennio a.C. in India era sconosciuta precisamente come era stata settanta anni prima quella dei Sumeri.

Possiamo in parte renderci conto dell'importanza straordinaria per la Bibbia delle nuove scoperte con l'elencare alcuni dei più cospicui successi del piccone: il risorgere dell'Età Patriarcale per mezzo degli scavi a Nuzu e a Mari; il mare di luce sulla poesia e lingua ebraica quale risultato degli scavi di Ugarit; la vivida illustrazione degli inizi della legislazione mosaica per mezzo della pubblicazione dei codici hittita e assiro, sumerico e di Eshnunna; nuova luce sul periodo persiano della storia giudaica dall'Egitto e dall'Iran. Ma ancora una volta si deve far risaltare che il vero grande contributo dell'archeologia dell'Antico Oriente è consistito nel quadro complessivo, che ci mette in grado di vedere la vita del Popolo Eletto sullo sfondo del mondo circostante. Questo è un contributo davanti al quale ogni altra cosa deve eclissarsi come insignificante.

Noi faremo passare rapidamente davanti ai nostri occhi i paesi principali dell'antico Vicino e Medio Oriente — Siria, Mesopotamia, Asia Minore, Egitto — scegliendo soltanto sviluppi di maggiore importanza per i biblisti, senza dimenticare il fatto che scoperte isolate significano poco se avulse dal contesto. La Siria deve essere la prima, perchè essa era rimasta terra incognita per l'archeologia fin dopo la formazione del Mandato Francese, immediatamente dopo la fine della prima Guerra Mondiale, e così tutte le più sensazionali scoperte in quel ricco paese vengono dentro il nostro periodo di trenta anni. Alcune scoperte in Siria sono state già descritte, a causa della loro intima connessione con scoperte simili in Palestina.

Byblos ci ha deluso, probabilmente perchè una gran parte della antica roccaforte della città è scomparsa da lungo tempo sotto le acque del Mediterraneo. Prescindendo dall'unico grande tempio, nessun edificio pubblico è stato ricuperato, e i depositi stratificati incontrati finora nello scavare l'antico sito gettano poca luce sullo sviluppo della città e della sua civiltà durante il terzo, secondo e primo millennio a.C. Eppure scoperte fortuite, raramente in contesto, hanno rivelato qualche cosa della prodigiosa antichità della città santa di Gebal, porto del commercio del cedro con l'Egitto da tempo immemorabile. La scoperta e pubblicazione di Dunand delle iscrizioni sillabiche di Byblos in caratteri geroglifici dai primi secoli del secondo millennio — forse anche prima — hanno svelato le possibilità ancora latenti per la nostra conoscenza futura d'una cultura cananea più alta (41).

(41) Per gli scavi a Byblos vedi specialmente Pierre Montet, *Byblos et l'Égypte* (testo e fotografie, Parigi 1928); Maurice Dunand, *Fouilles des Byblos*, vol. I (fotografie, Parigi 1937; testo, Parigi 1939); Dunand, *Byblia Grammata* (Beyrouth 1945). La decifrazione di E. Dhorme delle iscrizioni proto-bibliche è un tour de force

La scoperta di numerose iscrizioni a Byblos da circa il decimo secolo ha gettato importantissima luce diretta sull'evoluzione della scrittura e ortografia ebraica ([42]).

La scoperta accidentale del grande sito antico di Ugarit, la moderna Râs esh-Shamrah o Râs Shamra, nel 1929, e i suoi scavi successivi per opera di C. F. A. Schaeffer, hanno cambiato completamente il nostro quadro della civiltà cananea ([43]). Benchè siano stati fatti ripetuti sforzi per separare l'Ugaritico e la letteratura ugaritica dal Cananeo, resta certo che Ugarit formava una parte integrale del dominio della cultura cananea estendentesi, nell'Età del Bronzo Recente, da Gaza nel sud a Ugarit nel nord.

Vasellame e civiltà materiale in questo territorio rimasero praticamente identici durante il Bronzo Medio e Recente, da prima del 1800 a dopo il 1200 a.C. Lingua e religione erano anche praticamente identiche; le lingue di Ugarit e di Byblos differivano soltanto per i dialetti, e le religioni delle due città differivano principalmente per la tinta hurrita del pantheon e del rituale ugaritico. Appena attraversiamo il massiccio del Casius nella vallata del basso Oronte, noi troviamo cambiamenti sostanziali nel vasellame e nelle altre forme di civiltà materiale, e gli elementi hurrita e « amorrita » nella civiltà superiore diventano dominanti, come sappiamo dagli scavi di Sir Leonard Woolley a Alalakh (Tell ʿAṭshânah), e dai lavori del du Mesnil du Buisson a Qaṭna (el-Mishrifeh). Ma lungo la costa non c'è alcun cambiamento reale; e Ugarit era considerata in Byblos come la più ricca di tutte le città cananee, come siamo informati da una lettera di Amarna.

E' piuttosto superfluo ricordare le circostanze della scoperta del-

---

che per ora deve restare sub judice; vedi specialmente Dhorme, *Syria*, 25 (1946-48), pp. 1-35, e nella critica R. de Langhe, *Bi. Or.*, 5 (1948), pp. 81-3. Tra i punti deboli principali della decifrazione di Dhorme sono: la mancanza di coerenza grammaticale e fonetica, la limitazione del numero di consonanti a ventitre, mentre noi ora sappiamo che ce n'erano circa ventisette (grazie alla scoperta recente d'un sillabario ugaritico basato sulle ventisette lettere dell'alfabeto lineare cananeo, a cui sono state aggiunte tre lettere caratteristicamente ugaritiche), e la mancanza di assegnare vocali di accompagnamento alle loro consonanti nell'attribuire i valori ai caratteri sillabici del proto-Biblio.

([42]) Vedi la mia trattazione di queste iscrizioni in *J.A.O.S.*, 67 (1947), pp. 153 ss.

([43]) Oltre i rapporti annuali e gli articoli supplementari in *Syria* (a cominciare dal vol. X, 1929), vedi Schaeffer, *Ugaritica* I (Parigi 1939), *Ugaritica* II (Parigi 1949) e R. de Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament* (2 voll., Gembloux & Paris 1945). La bibliografia di Ras Shamrah è andata sempre più ingrossando fino ad essere ora formidabile in volume e spesso difficile di accesso.

l'alfabeto cuneiforme cananeo, fino allora sconosciuto, a Râs Shamrah nel 1929, o la sua decifrazione per opera di Hans Bauer e Dhorme nel 1931, e la sua interpretazione definitiva e la pubblicazione delle tavolette scritte in esso per opera di Virolleaud negli anni susseguenti. Nel 1932 Virolleaud pubblicò la prima parte delle tavolette appartenenti alla grande Epica di Baal, e col 1940 egli aveva pubblicato la maggior parte del materiale letterario, e la prima grammatica scientifica dell'Ugaritico era stata pubblicata da C. H. Gordon, seguendo i principi di H. L. Ginsberg. Nel 1946 comparve una nuova edizione della Grammatica ugaritica, con trascrizioni e vocabolario completi, come un Manuale ugaritico (Roma). Questo rende possibile a tutti i biblisti e ai filologi semitici di partecipare nell'interpretazione di questi inestimabili monumenti della letteratura religiosa cananea. Senza dubbio l'utile traduzione di Gordon di tutti i testi importanti, sia letterari che documentari, nella sua Letteratura ugaritica (Roma 1949), mostra chiaramente quanto resta da fare prima che noi possiamo realmente capire le epiche cananee; ma egli ha fornito un fondamento estremamente prezioso su cui altri possono costruire.

Ci sono state molte false interpretazioni di certe materie basilari nelle discussioni delle epiche e di altri testi religiosi ugaritici. Non ci può esser dubbio, nell'opinione dell'autore, che noi abbiamo solo un frammento insignificante del contenuto totale delle epiche di Baal, Keret e Aqhat. E' probabile che l'epica di Baal conteneva almeno 5.000 versi e forse anche due o tre volte tanto; le altre due epiche erano probabilmente più corte, ma le interruzioni tra le tavolette ora esistenti indicano che molte più tavolette devono essere state perdute. Così l'Epica di Keret, tre tavolette della quale sono state conservate in una forma più o meno frammentaria, può facilmente avere avuto dodici o più tavolette. In queste condizioni è ozioso tentare di distinguere le differenti composizioni appartenenti al ciclo di Baal, o analizzarlo nei supposti elementi paralleli alla maniera dell'ipotesi documentaria dei dotti del Vecchio Testamento.

La data delle nostre copie di queste tavolette è certa; esse appartengono per la maggior parte al regno di Niqmadda, che era contemporaneo di Suppiluliuma di Khatti. Tra le sue lettere di Amarna ce n'è una in cui il suo nome si scrive come è indicato dalla nostra trascrizione (44). Ma la composizione originale delle epiche può essere stata considerevolmente più antica. Keret e Aqhat contengono tracce

(44) Questo punto (ancora inosservato da molti scrittori) è stato dimostrato nella mia dissertazione, *B.A.S.O.R.*, No. 95 (1944), pp. 30-3.

d'una fase più recente dello sviluppo letterario cananeo, e le allusioni ai carri di guerra e ai cavalli nella prima, e a nomi tipici del Bronzo Medio nell'ultima suggeriscono una data di composizione dopo circa il 1800 a.C.

Tuttavia l'Epica di Baal è molto più arcaica e facilmente può contenere elementi poco cambiati durante il corso di molti secoli prima della data delle nostre copie. Non sarebbe affatto una sorpresa, se nella forma sostanzialmente attuale risalisse al terzo millennio a.C. A giudicare da molti indizi di errori causati dalla dettatura da fonti orali in queste epiche, specialmente in Keret e Aqhat, la data dell'originale messa in scritto non precedette di molto gli inizi del secolo XIV a.C. a cui appartengono le nostre copie.

La provenienza di queste tre epiche può essere designata con fiducia come la Fenicia propriamente detta, cioè la costa del Libano tra la Galilea e la Valle dell'Eleutero. A sostegno di questa deduzione ci sono molti dati. I nomi geografici che possono essere identificati con sicurezza, come Lebanon e Shariyânu (Sirion), Tiro e Sidone, sono di lì, e nomi di luoghi plausibilmente identificati, come Smk e Hrnm sono dell'immediato retroterra, a nord del Lago Hûleh e nel Biqâʿ di Siria, rispettivamente. Il pantheon delle epiche è più caratteristicamente cananeo che non sono i nomi delle divinità occorrenti nei testi liturgici ecc. Man mano che noi impariamo di più intorno alla lingua e alla letteratura fenicia, i paralleli con la letteratura ugaritica diventano più evidenti; un numero considerevole di tali paralleli è stato scoperto nelle iscrizioni di Byblos di circa il X secolo a. C., e anche in tali testi fenici, pubblicati recentemente, come gl'incantesimi di Arslan Tash e i testi bilingui di Keratepe. Così la somiglianza straordinaria nella lingua e nello stile tra la letteratura ugaritica e le più antiche (e alcune delle più recenti) poesie della Bibbia è difficilmente spiegabile se non consideriamo equivalenti l'Ugaritico e il Cananeo nel descrivere la letteratura pre-israelitica che influenzò direttamente i poeti israeliti.

La questione della lingua di Ugarit è estremamente importante per il biblista a causa degl'innumerevoli paralleli nella dizione tra l'Ugaritico e l'Ebraico. Ci sono due scuole di opinioni riguardo alle filiazioni linguistiche dell'Ugaritico; una scuola, capeggiata da Albrecht Goetze, sostiene che è realmente una lingua distinta, che sta tra il Cananeo e l'Accadico, e può avere affinità più strette con « l'Amorritico ». L'altra scuola, rappresentata da H.L. Ginsberg e dall'autore tra gli altri, ritiene che l'Ugaritico, il Cananeo meridionale e l'Ebraico sono vari dialetti del Semitico nord-occidentale, e che il termine «Cananeo»

può essere usato sicuramente per tutti essi (naturalmente con certe precauzioni). La differenza principale, quella della *s* causativa nell'Ugaritico in contrasto con la *h* causativa in Ebraico, è strettamente paragonabile alla differenza tra il Sabeo e il Mineo, dei quali il primo ha una *h* causativa, mentre l'ultimo ha una *s* causativa. In realtà ci sono in Ebraico alcune *s* causative (specialmente yiŠtahawêh, Ugaritico yštḫwy) ([45]) e ci sono quasi certamente in Ugaritico molte causative senza *s* (per es. ymlk, « egli fa regnare »). Le altre differenze tra l'Ugaritico e l'Ebraico o il Fenicio più recente generalmente scompaiono man mano che risaliamo nell'Età del Bronzo, e i dialetti aviti del Bronzo Medio devono essere stati molto affini sotto quasi tutti i rispetti. Quando noi applichiamo alla poesia ebraica, specialmente alle nostre più antiche composizioni, i dati ugaritici e altri dati cananei ricuperati durante gli ultimi venti anni, troviamo che molte particolarità grammaticali note dall'Ugaritico o dal Cananeo di Amarna, o da tutti e due, riappaiono nel testo consonantico ebraico estremamente conservativo ([46]).

Questo non è il luogo per diffondersi sulla straordinaria illustrazione della letteratura ebraica per mezzo dei luoghi paralleli ugaritici, o sul riscrivere della storia letteraria del Vecchio Testamento che è ora possibile con l'uso critico dei nuovi dati ([47]). Basti dire che la data generalmente accettata per il Canto di Debora è confermata, e che il Canto di Miriam (o di Mosè) in Esodo XV è aggiunto ad esso come un esempio insigne di poesia trionfale antica. Gli Oracoli di Balaam ([48]) ricevono forte sostegno per la loro antichità da Ugarit, e un certo numero di Salmi vengono a datare fin dal X secolo o prima ([49]). Di più l'antichità delle Benedizioni di Giacobbe e di Mosè è confermata, e diventa difficile datare dopo il X sec. a. C., il salmo trasmesso in *I Sam.*

([45]) La scoperta della forma ugaritica ha reso antiquati tutti i precedenti tentativi di trovare l'etimologia della parola ebraica. La radice è ḫwy, « raccogliere »; per lo sviluppo del significato cf. l'arabo *tahawwa*, « contrarsi, avvolgersi ». Un riflessivo d'un šafʻel prova naturalmente l'esistenza antecedente di quest'ultimo.

([46]) Cf. le mie osservazioni, *C.B.Q.*, 7 (1945), pp. 22-5.

([47]) Vedi provvisoriamente *Studies in Old Testament Prophecy* (Edimburgh 1950), pp. 2-9.

([48]) Vedi *J.B.L.* 63, 1944, pp. 207-33, e cf. p. 35, n. 2, sotto.

([49]) Parecchie dissertazioni e tesi per opera dei miei alunni possono essere aspettate in questi prossimi anni. A mio parere, il Salmo 68 è una collezione di inizi (all'incirca trenta in numero) di inni, una specie di catalogo composto non più tardi del 900 a.C. circa, e conservato per amore del contenuto non registrato in altra maniera. Una dissertazione su questo soggetto sta per essere pubblicata nel *Hebrew Union College Jubilee Volumes.*

22 = Salmo 17. Gli specialisti interessati troveranno questi argomenti trattati nelle dissertazioni dell'autore e in quelle dei suoi alunni, David N. Freedman e Frank M. Cross Jr. ([50]).

Prima di lasciare Ugarit, noi daremo un breve sguardo al materiale prezioso di carattere strettamente monumentale scavato lì da M. Schaeffer. I templi di Baal e di Dagon dall'Età del Bronzo Recente e le numerose stele con o senza iscrizioni dallo stesso periodo generale hanno rivoluzionato la nostra intelligenza dell'architettura e arte cananee del culto. Grazie ad essi è stato possibile identificare edifizi e riproduzioni dalla Palestina, per l'addietro oscuri, ed essi forniscono anche vivide illustrazioni delle poesie mitologiche. Ugarit ha arricchito grandemente le nostre cognizioni del culto mortuario tra i Cananei; in fatti le nostre cognizioni antecedenti su questo importante soggetto erano praticamente zero. L'archeologia palestinese e la cultura superiore israelita sono ambedue chiarite dalle nostre nuove cognizioni delle credenze e pratiche mortuarie.

Dopo Ugarit, il grande sito di Tell el-Ḥarîrī. L'antica Mari, sul Medio Eufrate, ha già dato più di tutti, e il suo valore finale difficilmente sarà inferiore a quello della città costiera ([51]). Come è ben noto, M. André Parrot e i suoi colleghi hanno ricuperato un vasto palazzo dell'Età del Bronzo Medio, fiorente verso la fine del secolo XVIII secondo la nostra cronologia bassa (la quale fissa il regno di Hammurabi circa 1728-1686 a.C.) ([52]). In questo palazzo hanno dissotterrato dipinti murali unici e altri avanzi di arte. Soprattutto però hanno ricuperato quasi 20.000 tavolette e frammenti dal secolo XVIII a.C., praticamente tutte in accadico, ma spesso in un accadico influenzato dalla lingua « amorrita », la lingua nativa della maggior parte degli scrivani.

([50]) Come prima parte vedi CROSS e FREEDMAN, « *The Blessing of Moses* », *J.B.L.*, 67 (1948), pp. 191-210.

([51]) I rapporti preliminari dello scavatore saranno trovati in *Syria*, voll. 16-21 (1935-40). Una bibliografia particolareggiata delle pubblicazioni su Mari è data in *Studia Mariana* (Leiden, 1950), pp. 127-38. Tra le eccellenti rassegne recenti delle tavolette e del loro contenuto, possiamo citare GEORGES DOSSIN, *Correspondance de Šamši-Addu* (Parigi 1950); J.R. KUPPER, *Correspondance de Kibri-Dagan* (Parigi 1950); W. VON SODEN, *Das altbabylonische Briefarchiv von Mari*, in *Die Welt des Orients*, 1948, pp. 187-204.

([52]) Nonostante la forte opposizione di alcuni settori, questa data bassa per Hammurabi e la sua età sta guadagnando terreno costantemente. Anche se dovesse risultare errata per pochi anni, a mio parere c'è poco da dubitare che la verita sta nelle sue vicinanze immediate. L'argomento di SMITH SIDNEY da sincronismi col Minoico Medio è estremamente debole; cf. la mia discussione, *Bi. Or.*, 5 (1948), p. 126.

A mano a mano che M.M. Dossin, Jean, Kupper e altri pubblicano questi testi, noi stiamo imparando a conoscere l'Asia occidentale di quei tempi con una freschezza e precisione che sorpassano perfino le nostre cognizioni dell'Impero assiro di Asshurbanapal. Il valore di questo nuovo materiale, che ora rompe le dighe del campo di ricerche sul Vecchio Testamento, sarà per lo più indiretto, ma non per ciò sarà inferiore, poichè la cultura internazionale dell'Età Patriarcale sta alla base di tutti gli sviluppi successivi nell'Asia occidentale. Fra non molto dovrebbe essere possibile ricostruire buona parte della grammatica e del vocabolario « amorrita » dall'« Amorritico » accadicizzato trasparente scritto da molti degli scrivani nativi di Mari. E questa lingua, che sta anche alla base dei nomi di persona dei documenti di Mari, sembra essere stata sostanzialmente identica alla lingua dei patriarchi ebrei. Senza dubbio era praticamente identica al parlare che riflettono i nomi di persona dei capi nomadi e sedentari palestinesi elencati nei Testi d'Imprecazioni egiziani dei secoli XX e XIX a.C. ([53]).

Oltre gli scavi sensazionali di Byblos, Ugarit e Mari, ci sono state parecchie altre intraprese in Siria in questi ultimi anni. Gli scavi a Antiochia e Dura raramente gettano luce diretta sul Vecchio Testamento, sebbene Dura abbia certamente grande importanza per le nostre cognizioni dell'età ellenistica in Siria e Mesopotamia. D'altra parte, gli scavi di Sir Leonard Woolley dell'antica Alalakh (Tell 'Aṭshânah) sul basso Oronte e i lavori di Harald Ingholt a Hamath sul medio Oronte hanno tutti e due dato risultati significativi per il nostro scopo. Alalakh ha rivelato una fase fiorente della cultura sira durante il Bronzo Recente, con iscrizioni, costruzioni e articoli d'arte. Di interesse particolare è l'autobiografia del re Idrimi di Alalakh, iscritta sulla sua statua verso il 1450 a.C. ([54]). Nella sua ingenuità senza artifici (dal nostro punto di vista), essa illustra la vita nella Siria settentrionale di quel tempo; particolarmente interessanti per lo studioso della Bibbia sono parecchi motivi che ricorrono nella storia di Giuseppe, che può bene essere stata in processo di formazione proprio in quel tempo at-

---

([53]) Cf. il mio studio sui nomi di persona dalle due fonti, *B.A.S.O.R.*, No. 83 (1941), pp. 30-6.

([54]) Pubblicata da Sidney Smith, *The Statue of Idrimi* (Londra 1949); vedi anche la mia trattazione particolareggiata della parte narrativa della iscrizione in *B.A.S.O.R.*, No. 118 (1950). Fra i nuovi punti messi in risalto in quest'ultimo studio è l'identificazione della patria di Balaam, scritta 'MW sia nella Bibbia masoretica che nel testo ebraico su cui fu fatta la traduzione dei LXX del terzo secolo, col paese siro-settentrionale di 'Amau, menzionato tanto in Idrimi che in un testo egiziano dallo stesso periodo generale.

torno a un nucleo del periodo degli Hyksos. Il racconto di Idrimi narra anche della gelosia ostile dei suoi fratelli maggiori e della susseguente riconciliazione, di un periodo di sette anni (ripetuto sotto due forme differenti), e dell'esercitare la divinazione con diversi metodi per scrutare il futuro.

A Hamath Ingholt ha eseguito una preziosa serie stratigrafica, che forma ora la base per la nostra cronologia relativa della Siria nelle Età del Bronzo e in quelle antiche del Ferro [55]. Scoperte isolate hanno aiutato grandemente a ricostruire la cultura di Hamath hittita e aramaica, quando essa era rivale di Israele e Damasco. Meno importanti degli scavi di Hamath, sono quelli di R. du Mesnil du Buisson a Qaṭna, la moderna Mishrifeh, a sud-est di Hamath [56].

Di valore indiretto per il nostro soggetto sono i lunghi inventari del tesoro del tempio della dea Beltekalli, una divinità accadica che divenne popolare tra gli Horiti sotto la forma leggermente alterata di Pentikalli, che data dal secolo XV a.C. C' e' molto materiale nuovo per la lessicografia ebraica in questi elenchi.

Gli scavi dell'Università di Chicago in tre rialzi presso Rîḥānîyeh nella parte meridionale della pianura di Antiochia sono di considerevole valore per l'Età del Ferro [57]. In particolare Tell Tainât ha dato gli avanzi d'una pianta di tempio di circa il IX secolo a.C., che rassomiglia alla pianta del Tempio di Salomone del X secolo più di ogni altro edificio finora conosciuto di quel periodo [58]. Iscrizioni di grande valore per la storia e filologia biblica sono state scoperte fin dal 1919 in Siria e nei paesi immediatamente contigui. Tra le più significative sono le stele di Ben-hadad I (o II) di Aram [59], il trattato di Matî' 'el di Arpad [60], gli incantesimi di Arslan Tash pubblicati (e

---

(55) Vedi Harald Ingholt, *Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hama en Syrie* (1932-38), Copenhagen 1940; P. J. Riis, *Hama: les cimetières à crémation* (Copenhagen 1948).

(56) Vedi i rapporti preliminari in *Syria*, voll. 7-11, e il suo libro, *Le site archéologique de Mishrifé-Qatna* (Parigi 1935). I notevoli inventari della dea Beltekalli sono stati ora meravigliosamente pubblicati da J. Bottero, *R.A.*, 43 (1949), pp. 1-40, 137-215.

(57) Il volume di R. J. Braidwood sul vasellame, che si aspetta da lungo tempo, è in corso di pubblicazione.

(58) Vedi provvisoriamente G. Ernest Wright, *B.A.*, 4 (1941), pp. 20 ss.

(59) Pubblicate da M. Dunand, *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 3 (1939), pp. 65-76; sulla data e il significato vedi anche le mie osservazioni, *B.A.S.O.R.*, NN. 87 (1942), pp. 23-9, e 90 (1943), pp. 32-4.

(60) Pubblicato da Ronzevalle, *Mélanges de l'Université St. Joseph*, 15 (1931), pp. 235-60. Di gran lunga la migliore delle trattazioni successive è quella di Hans Bauer, *A.f.O.*, 8 (1932), pp. 1-16.

da pubblicarsi) da R. du Mesnil du Buisson ([61]), le iscrizioni di Karatepe nella Cilicia orientale vicino l'antica frontiera sira ([62]). Tutti questi documenti datano dal tempo tra circa l'850 e il 650 a.C., e la loro importanza filologica è lungi dall'essere esaurita.

La Babilonia e l'Assiria hanno contribuito all'erudizione biblica principalmente per mezzo dei testi cuneiformi, benchè l'utilità derivata dagli scavi lì per il nostro quadro complessivo della civiltà materiale antica sia molto considerevole. Tuttavia, durante i trenta anni scorsi, alcuni rilievi sconosciuti sono venuti alla luce; anche gli ortostati di Gozan (Tell Ḥalâf) furono quasi tutti scoperti prima della prima Guerra Mondiale (sebbene pubblicati per lo più da allora in poi). Le nostre cognizioni sull'architettura dei templi dall'inizio del quarto millennio a Eridu fino al periodo seleucida a Erech (Warka) sono aumentate enormemente, ma l'importanza di questo ricco materiale nuovo per l'archeologia biblica è ancora una volta indiretta, quantunque non trascurabile, poichè ci mette in grado di capire molte organizzazioni di culto descritte nel Vecchio Testamento molto meglio che non fosse stato possibile prima ([63]).

Il primo posto tra i risultati della generazione passata di opere di erudizione deve essere assegnato ai magnifici successi di S.N. Kramer e altri (Arno Poebel, Thorkild Jacobsen, Adam Falkenstein) nel ricuperare la letteratura sumerica unilingue. Tra i tesori dagli scavi di Nippur, per lungo tempo trascurati e ora a Philadelphia e Istanbul, Kramer ha ricuperato testi letterari prima sconosciuti o poco noti ([64]).

([61]) Vedi *Mélanges syriens offerts a M.R. Dussaud*, I (1939), pp. 421-34; Albright, *B.A.S.O.R.*, No. 76, 1939, pp. 5-11; T.H. Gaster *Orientalia*, 11 (1942), pp. 41-79.

([62]) Scoperte da H. Th. Bossert fin dal 1946, e già tradotte e discusse da molti dotti in tutte le nazioni; tra le migliori trattazioni sono quelle di A.M. Honeyman, *Muséon*, 61, 1948, pp. 43-57, *P.E.Q.* 81, 1949, pp. 21-39, e R.T. O'Callaghan, *Orientalia*, 18 (1949), pp. 173-205, con otto fotografie. Malgrado le sporadiche opposizioni, sembra non esserci alcun dubbio che il testo geroglifico hittita è originale, e che noi dobbiamo aspettare la completa pubblicazione del testo hittita per opera di Bossert (cf. già *Oriens*, 2, 1949, pp. 72-120, dove la pubblicazione raggiunge la parola 128 del testo hittita) prima di essere sicuri delle nostre traduzioni in passaggi ambigui o oscuri.

([63]) Cf. specialmente H.J. Lenzen, *Die Entwicklüng der Zikurrat* (Leipzig 1942), e André Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel* (Parigi 1949), per il materiale. Per un'illustrazione delle sue relazioni con l'archeologia biblica sensu stricto vedi *A.R.I.*, pp. 150-2 (nota che i dati illustrativi sono cresciuti di volume notevolmente questi scorsi anni e che ora si possono addurre argomenti assai più forti).

([64]) Vedi specialmente il suo libro, *Sumerian Mythology* (Philadelphia 1944), oltre il quale egli ha pubblicato una lunga serie di monografie e di dissertazioni su nuove opere letterarie sumeriche dal 1938 in poi.

Grazie ai duplicati, qualche volta è possibile ricostruire un capolavoro letterario quasi perfetto da una quantità di frammenti. Questi testi religiosi e didattici appartengono per la massima parte agli scorci del terzo millennio e sono giunti fino a noi in copie o adattamenti dai primi secoli del secondo millennio (quasi tutti datano da prima della metà del secolo XVIII. Le composizioni originali appartengono, così, in generale, ai tempi pre-patriarcali. Per la nostra intelligenza dello spirito e della lettera della cultura superiore mesopotamica queste antiche tavolette costituiscono una chiave inestimabile. In esse noi vediamo i prototipi di molte formule bibliche familiari, come l'introduzione alla cosmogonia di Gen. 1 e 2 (« Quando... allora.. creò »). In esse troviamo anche il modello per le cosmogonie e i sistemi di divinazione susseguenti. Man mano che le ricerche procedono e sono scoperti gli anelli mancanti (come è stato brillantemente dimostrato da H.G. Güterbock nella sua recente pubblicazione e nello studio comparato di teogonia hurrita) [65], il valore storico di questa letteratura sumerica antica diventerà sempre più chiaro. L'erudizione biblica ci guadagnerà grandemente, sia positivamente che negativamente, quando si analizzeranno le somiglianze e i contrasti.

Grazie agli scavi e alla pubblicazione di tavolette babilonesi antiche e assire antiche (da una colonia del secolo XIX a.C. a Kanish in Cappadocia) durante la generazione passata, le nostre cognizioni di giurisprudenza cuneiforme sono cresciute enormemente.

Quando noi aggiungiamo il ricco materiale ricuperato a Nuzu presso Kirkuk fin dal 1925 (secolo XV a.C.), si può vedere facilmente per contrasto quanto insignificanti erano le nostre informazioni trenta anni fa. Al Codice di Hammurabi (ancora classico) sono state aggiunte le leggi sumeriche di Lipit-Ishtar, re di Isin [66] e le leggi ancora più antiche di Eshnunna [67], scritte in un accadico dialettale. Il famoso Codice appare così come un ritardatario in Babilonia, dove codici di leggi devono essere stati pubblicati in successione piuttosto rapida in un periodo di secoli. Inoltre il Codice di Eshnunna, che è quasi due secoli più antico del Codice di Hammurabi, contiene il primo esatto parallelo di una legge biblica antica (Es. 21, 35, che tratta della divisione di buoi dopo un cozzo fatale fra i due animali). Poichè il Codice di Eshnunna è, in ogni teoria ragionevole, almeno cinque secoli più antico del Codice dell'Alleanza, questo luogo parallelo diventa parti-

---

(65) Vedi il suo *Kumarbi* (Zurigo 1946).

(66) Vedi Francis R. Steele, *A.J.A.*, 52 (1948), pp. 425-50.

(67) Vedi Albrecht Goetze, *Sumer*, IV, 1948, pp. 63-102; P.A. Pohl, *Orientalia*, 18 (1949), 126-9 e fotografie X-XX; W. von Soden, *A.O.*, 17 (1949), pp. 359-73.

colarmente interessante. Naturalmente ora sta diventando una verità banale il ritenere che la cornice culturale del Codice dell'Alleanza data dall'Età del Bronzo e non dal Ferro; cioè deve risalire in sostanza alla Età Mosaica ([68]).

Passando al periodo seguente Accadico Medio, notiamo la pubblicazione dei tesori cuneiformi scavati dai Tedeschi ad Assur, che comprendono specialmente le leggi dal tempo di Tiglath-pileser I (probabilmente basati su codici più antichi), pubblicati per la prima volta nel 1920 ([69]). Queste leggi, che nella loro forma presente datano da circa il 1100 a.C., sono un secolo o due più recenti delle copie di leggi hittite che noi possediamo (pubblicate pure durante il nostro periodo), ed esse fanno vedere interessanti contrasti con la giurisprudenza babilonese più antica. Infatti le differenze tra questi codici antichi del secondo millennio sono anche più istruttive delle loro somiglianze. Paragonato con tutte queste leggi, il Codice dell'Alleanza presenta una combinazione di semplicità nella vita economica e un umanitarismo etico nelle relazioni umane, che potevano essere sorti soltanto nell'antico Israele. Questo non esclude la sana distinzione di Alt tra leggi casuistiche e apodittiche; esso illustra semplicemente la maniera in cui le prime furono trasformate dalla religione di Mosè.

La messe dei nuovi documenti dai tempi neo-assiri e neo-babilonesi è stata rispettabilissima, ma per nulla altrettanto sensazionale in ciò che se ne può dedurre per le ricerche bibliche. La scoperta più importante per lo specialista del Vecchio Testamento è stata senza dubbio la pubblicazione di C.J .Gadd della Cronaca di Nabopolassar nel 1923, con la sua precisa nuova informazione su gli ultimi anni dello Impero Assiro ([70]).

In secondo luogo possiamo elencare la pubblicazione di E.F. Weidner nel 1939 delle tavolette delle razioni dal tempo di Nebuchadnezzar, le quali fanno menzione ripetutamente di Joiachin (Yaukîn), re di Giuda, e di cinque principi reali (vedi Capitolo I) ([71]). Un'altra

---

([68]) Cf. Specialmente ALBRECHT ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934); HENRY CAZELLES, *Étude sur le Code de l'Alliance* (Parigi 1946); PHILIP KORNGRUN, *Ḥuqqê ham-Mizraḥ haq-Qadmôn,* (Tell-Aviv, 5704 = 1943-4).

([69]) Sulle leggi in generale vedi ultimamente G.R. DRIVER and JOHN C. MILES, *The Assyrian Laws* (Oxford 1935), e specialmente l'inestimabile articolo di E.F. WEIDNER, *A.f.O.*, 12 (1937), pp. 46 ss., in cui egli assegna la provenienza e la data delle tavolette, oltre a pubblicare molto materiale supplementare.

([70]) *The Fall of Nineveh* (Londra 1923). Esiste una letteratura secondaria vastissima.

([71]) *Mélanges Dussaud,* vol. II (Parigi 1939), pp. 923-35; cf. ALBRIGHT, *B.A.V.*, 1942, pp. 49-55.

tavoletta, pubblicata da Eckhard Unger, conferma e spiega la lista delle persone autorevoli babilonesi data in Geremia (39,3 che precedentemente era stato tagliuzzato da molti esegeti) ([72]). Il Panegirico di Ciro (chiamato altrimenti « Il Racconto in versi persiano di Nabonido »), pubblicato da Sidney Smit ([73]), ha avuto anche un'importanza massima per la nostra intelligenza dello sfondo del secondo Isaia e di Esdra I.

Tra le molte scoperte letterarie miscellanee aventi relazione più o meno direttamente con il Vecchio Testamento vi è naturalmente la lista dei re antediluviani di Babilonia, pubblicata per la prima volta da Langdon nel 1923. In seguito Langdon e altri pubblicarono nuovo materiale che riflette parecchie varianti della lista conservata in veste greca da Berosso ([74]). Queste varianti mostrano che l'origine delle due liste di patriarchi antediluviani conservate nel Genesi è assai più complessa di quel che si era supposto prima, e che qualsiasi fonte comune deve risalire almeno al terzo millennio. Senza dubbio ci fu qualche influsso letterario, ma aumenta sempre più la probabilità che non ci fu nessuna dipendenza diretta di contenuto, ma solo diffusione d'un modello.

Testi letterari accadici di eccezionale importanza sono l'Epica del Re della Battaglia, che descrive le campagne e le imprese di Sargon di Accad, nel secolo XIV a.C. ([75]). Questa epica fu estremamente popolare, a giudicare dalle sue parti trovate ad Amarna in Egitto, ad Assur e a Khattusas (la moderna Bogăzköy nell'Asia Minore), ecc. Quest'epica ci mette in grado di formarci almeno una pallida idea delle saghe poetiche che stanno alla base del racconto di Nimrod e della narrazione di Gen. 14. Un'altra composizione letteraria importantissima è la poesia trionfale che celebra la vittoria di Tukulti-Ninurta sul re cossita di Babilonia verso la fine del secolo XIII a.C. ([76]). Da essa si possono ri-

---

([72]) Vedi Unger, *T.L.Z.*, 1925, coll. 88-98, e *Babylon, die heilige Stadt* (Berlin 1931), pp. 282-94. Questo documento data da circa il 570 a.C.

([73]) *Babylonian Historical Texts* (Londra 1924), pp. 27-97; Th. Bauer and B. Landsberger, *Z.A.*, 37 (1927), pp. 88-98.

([74]) Vedi specialmente Stephen Langdon, *Oxford Editions of Cuneiform Texts*, vol. II (Oxford 1923), pp. 1 ss.; Th. Jacobsen, *The Sumerian King List* (Chicago 1939), pp. 1 ss., 69 ss.

([75]) Vedi E.F. Weidner, *Der Zug Sargons von Akkad nach Kleinasien* (Leipzig 1922); Albright, *J.S.O.R.* VII, 1923, pp. 1-20; H.G. Güterbock, *Z.A.*, 42 (1934), pp. 86-91.

([76]) Vedi R. Campbell Thompson, *The Excavations in the Temple of Nabu at Nineveh* (Oxford 1929), pp. 126 ss.; Erich Ebeling, *Bruchstücke eines politischen Propagandagedichtes aus einer assyrischen Kanzlei* (*Mitt. der Altorient Ges.* XII. 3. Leipzig 1938).

cavare interessanti illustrazioni del Canto di Debora e di altre poesie trionfali ebraiche antiche.

Una tra le più romantiche fasi della nuova scoperta dell'Antico Oriente è stata la ricostruzione della cultura degli Hittiti e in parte di quella degli Hurriti. La nostra conoscenza della civiltà materiale hittita durante le età del Bronzo e del Ferro è derivata dagli avanzi e dagli scavi in superficie in Anatolia e in Siria. Benchè scavate per la maggior parte prima della prima Guerra Mondiale e decifrate da Hrozny verso il 1915, le tavolette cuneiformi hittite da Boğăzköy sono state quasi tutte pubblicate fin dall'inizio del nostro periodo di trenta anni. Albrecht Goetze e H.G. Güterbock sono stati particolarmente attivi nel pubblicare testi e nel fare la sintesi del loro contenuto. Abbiamo già fatto menzione delle leggi hittite; ci sono anche innumerevoli testi d'interesse religioso e mitologico, inclusi miti hittiti nativi, come quello del dio Telipinus, e miti hurriti tradotti in lingua hittita, come quello di Kumarbis, edito e interpretato così bene da Güterbock. Preghiere e rituali hittiti sono di non comune interesse nel fornire uno sfondo per la letteratura religiosa israelita, poichè la Siria finora ci ha fornito poco o nessun materiale illustrativo appartenente a queste categorie, e la pratica hittito-hurrita era senza dubbio più vicina a quella sira in complesso, che non fosse quella mesopotamica.

Una delle imprese più affascinanti della nostra generazione è stata la ricostruzione della lingua e della religione horita (hurrita) da tavolette sparse in diverse scritture e da diversi periodi. I testi hurriti vengono da Amarna in Egitto e da Boğăzköy in Cappadocia, da Ugarit nella Siria nord-occidentale e da Mari sul medio Eufrate. La nostra fonte più importante per i nomi di persona hurriti è costruita dalle tavolette economiche trovate a Nuzu nella regione del Tigri orientale fin dal 1925 ([77]). Nel 1941 E.A. Speiser pubblicò una *Introduction to Hurrian,* che è stata riconosciuta dovunque come un modello nel suo genere. Gli studi di H.G. Güterbock hanno confermato l'impressione degli esperti che la parte degli Horiti come intermediari nella diffusione della civiltà sumero-accadica verso l'occidente fu della massima importanza ([78]).

Ad essi sono dovuti, a quanto pare, alcuni dei più significativi elementi nella cultura superiore degli Hittiti e perfino, forse, dei Greci più antichi (almeno a giudicare da tali fenomeni quali la stretta di-

---

([77]) Vedi I.J. GELB, P.M. PURVES, ALLAN MAC RAE, *Nuzi Personal Names* (Chicago 1943).

([78]) Vedi il suo *Kumarbi* (Zurigo 1946).

pendenza della cosmologia di Esiodo dal suo precursore hurrita). L'importanza per lo sviluppo della cultura siro-palestinese, che noi possiamo accreditare alla simbiosi (se ci è lecito usare questo termine biologico) hurrito-indoariana degna di rilievo, dimostrata ultimamente da R.T. O'Callaghan ([79]), non è ancora chiara, ma ci sono indizi che essa esercitò un forte influsso sulla civiltà composita del Canaan più recente.

E ora veniamo nella nostra rassegna all'Egitto, quel tesoro di ricchezze archeologiche che ancora sembra essere quasi inesauribile (cf. sopra). E' vero che le scoperte più rilevanti della generazione passata si riferiscono all'Egitto preistorico e proto-istorico, dove scavi successivi in tali siti quali Badari, Ma'âdeh, e Saqqârah hanno arricchito immensamente la nostra conoscenza dello sviluppo della civiltà materiale egizia e la sua fioritura nelle prime tre dinastie.

Il mausoleo di Djoser, fondatore della Terza Dinastia, è da solo una scoperta di somma importanza per la storia dell'arte e dell'architettura. Poichè la data minima per questo tempo è ca. 2600 a.C. ([80]), è chiaro che esso possiede solo un interesse indiretto per i biblisti. Più direttamente interessante per gli studiosi dello sfondo biblico è la ricca nuova documentazione per le relazioni scambievoli di commercio e di conquista tra Egitto e Siria-Palestina durante il quarto millennio e gl'inizi del terzo. La correlazione della cultura di Ma'âdeh con quella post-Ghassuliana antica della Palestina è accertata dal vasellame palestinese trovato a Ma'âdeh ([81]). La fine del Calcolitico in Palestina è illustrata dalle scoperte a Abūsîr el-Meleq nel Medio Egitto. L'irruzione di elementi asiatici di origine mesopotamica nell'Egitto predinastico recente verso la fine del quarto millennio e il principio del terzo (cronologia minima) suggerisce invasione e prova certamente il commercio attivo tra le vallate del Tigri-Eufrate e del Nilo in quella data remota ([82]). Scoperte di vasellame dalla Palestina o dalla Siria ad Abydos e Saqqârah sincronizzano il Bronzo Antico II con la Prima Dinastia, e scoperte simili tanto in Egitto che in Palestina provano che l'Età delle Piramidi era a un dipresso contemporanea al Bronzo Antico III ([83]).

Se ci volgiamo ai tempi biblici antichi, i Testi delle Imprecazioni

---

([79]) *Aram Naharaim* (*Analecta Orientalia*, vol. 26, Roma 1948), pp. 56-70.

([80]) Per questa data, che l'autore ha sostenuto costantemente fin da circa il 1925, vedi ora Hanns Stock, *Studia Aegyptiaca* II: *Die erste Zwischenzeit Ägyptens* (*Analecta Orientalia*, vol. 31, Roma 1949), p. 103.

([81]) Cf. *P.A.P.*, p. 70.

([82]) Vedi specialmente H. Frankfort, *A.J.S.L.*, 58 (1941), pp. 329-58.

([83]) Cf. *P.A.P.* pp. 74 ss.

della XII Dinastia, pubblicati da Sethe nel 1926 e da Posener nel 1940, hanno illustrato la situazione politica e demografica dentro l'impero egiziano in Asia (Palestina, Fenicia e Siria meridionale) in un grado precedentemente impensato, confermando e illustrando i risultati della esplorazione archeologica in Palestina e Transgiordania ([84]). Nuovi studi del ben noto racconto di Sinuhe, che narra fatti dal principio del XX secolo a.C., hanno dimostrato che questo racconto non è puro romanzo, ma deve essere basato su conoscenza personale intima della vita in Siria e nelle vicine regioni, a quell'epoca ([85]).

Il problema degli Hyksos rimane ancora difficile, ma gli studi di tali specialisti quali Winlock e Stock, come anche quelli dell'autore, cominciano finalmente a gettare luce sulla successione degli avvenimenti e la natura del movimento degli Hyksos ([86]). Noi ora sappiamo che esso deve essere datato dentro il periodo da ca. 1720 a ca. 1550 a.C., e che fu diretto da Semiti, non da Hurriti o Indo-Ariani, come era stato supposto da molti dotti fino a recentemente.

La storia e la vita del Nuovo Impero dalla XVIII alla XX Dinastia stanno diventando sempre meglio note. Cade dentro il nostro periodo la scoperta e la pubblicazione sensazionale della tomba di Tutankhamen, la quale ha gettato tanta luce su particolari di arte e mestieri nell'Egitto del Bronzo Recente ([87]). Tra le scoperte che hanno fatto

---

([84]) Vedi K. SETHE, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge* (*A.P.A.W.*, Berlino 1926, No. 5), col commentario particolareggiato dell'autore, *J.P.O.S.*, 8 (1928), pp. 223-56; G. POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie* (Bruxelles 1940), con le dissertazioni dell'autore, *B.A.S.O.R.*, No. 81 (1941), pp. 16-21, No. 83 (1941), pp. 30-6. Vi è in più una considerevole letteratura, la più gran parte della quale è viziata dalla mancanza di conoscenza adeguata o del Semitico, o dell'Egiziano, o di tutti e due.

([85]) Cf. *A.R.I.*, p. 62 e n. 90; ALBRECHT ALT, *P.J.B.*, 1941, pp. 19 ss. La miglior traduzione del testo di Sinuhe è ora quella di Elmar Edel, nel *Textbuch zur Geschichte Israels* di KURT GALLING (Tübingen 1950), pp. 1-12, con un ammirevole commentario corrente. A questo proposito si può far notare che io ho ricostruito da lungo tempo il nome « amorrita » che sta sotto l'egiziano *'mmw-nnšy* come **'Ammu-la-nasi*, sul modello di *Ṣidqu-la-nasi*, ecc.; lo scambio di sibilanti è dialettale.

([86]) Vedi specialmente H.E. WINLOCK, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes* (New York 1927), e HANNS STOCK, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Ägyptens* (Glückstadt 1942). Cf. anche, per la documentazione palestinese e sira, la mia breve discussione nel *Waldo Leland Anniversary Volume, Studies in the History of Culture* (Menasha, Wis. 1942), pp. 21 ss., con citazioni delle trattazioni anteriori di particolari.

([87]) Vedi HOWARD CARTER and A.C. MACE, *The Tomb of Tut-ankh-amen*, 3 voll, Londra 1923-25. Il ricco contenuto di questa tomba è ben lungi dall'essere adeguatamente pubblicato o anche analizzato come dovrebbe. La sua importanza per l'archeologia biblica è enorme, ma rimane al futuro di valutarlo in dettaglio.

particolarmente impressione possono essere menzionate: la nuova stele di Tuthmosis III da Gebel Barkal in Nubia, pubblicata da Reisner ([88]), la scoperta e pubblicazione della stele di Amenophis II da Memfi, con la sua informazione rivoluzionaria riguardo agli 'Apiru e altri popoli e gruppi di Siria-Palestina ([89]), e le stele di Sethos I e Ramesses II da Beth-shan (incluse qui, benchè trovate in Palestina) ([90]). Assai più importanti culturalmente sono i papiri Chester Beatty dal periodo dei Ramessidi con le loro rivelazioni dell'estensione del campo della letteratura egizia in quell'età aurea ([91]).

Tra esse possiamo menzionare, come particolarmente utile ai biblisti, il poemetto drammatico che anticipa così bene lo schema del Cantico dei Cantici (benchè nei particolari sia molto diverso) e l'inno quasi monoteistico che dimostra l'influenza continua del monoteismo solare di Amarna dopo che era stato soppresso dai sacerdoti di Amun. Appartiene al secolo seguente e alla XX Dinastia la grande opera della pubblicazione degli edifici e dei rilievi di Medînet Habu per opera dell'Istituto Orientale dell'Università di Chicago. La pubblicazione di Sir Alan Gardiner del grande Papiro di Wilbour dalla metà del sec. XII a.C. ci dà una trattazione completa d'un documento analogo al *Domesday Book,* che contiene liste estremamente interessanti di proprietari fondiari e proprietari locali ([92]).

Passando al periodo della Monarchia Israelita, abbiamo molta nuova luce sull'oscura XXI Dinastia. Il Rapporto di Wen-amun prova ancora una volta di essere autentico nella sua atmosfera e nel suo quadro delle condizioni in Palestina-Siria, e noi stiamo appena comin-

---

([88]) *Zeitschrift für Ägyptische Sprache,* 69 (1933), pp. 24-39; cf. S. Yeivin, *J.P.O.S.,* 14 (1934), pp. 194-229.

([89]) Ahmed M. Badawi, *Die neue historische Stele Amenophis II,* in *A.S.A.E.,* 42 (1943), pp. 1-23; cf. anche B. Maisler, *B.A.S.O.R.,* No. 102 (1946), pp. 7-12. Esiste già una considerevole bibliografia che si occupa di questa stele, ma poco di essa ha qualche valore permanente, per aver trascurato il ricco materiale ora disponibile per la topografia e la fonologia.

([90]) Vedi provvisoriamente Alan Rowe, *The Topogrophy and History of Beth-shan* (Philadelphia 1930); cf. Elmar Edel nel *Textbuch zur Geschichte Israels* (Tübingen 1950), pp. 31 s. per la traduzione più recente della stele maggiore di Sethos, e B. Grdseloff, *Une Stèle Scythopolitaine du roi Séthos Ler* (Cairo 1949) per il testo dell'altra stele.

([91]) Alan Gardiner, *The Chester Beatty Papyri,* No. 1 (Londra 1931); *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series,* vol. I (Londra 1935).

([92]) *The Wilbour Papyrus,* 3 voll. (Oxford 1941-8).

ciando a utilizzare adeguatamente le sue informazioni ([93]). La scoperta di Montet di tombe reali e nobili dalle Dinastie Tanita e Bubastita (XXII) a Tanis, immediatamente prima e dopo la seconda Guerra Mondiale, ci ha dato molti oggetti d'arte accuratamente datati, che illustrano la grande ricchezza dell'Egitto nei secoli XI, X e IX a.C. ([94]). La lista di Shishak ha rivelato alcuni dei suoi segreti, specialmente mediante il riconoscimento indipendente di Martin Noth e dell'autore che in essa ci sono molti nomi di luogo edomiti ([95]).

Mentre ci sono state un bel numero di interessanti scoperte e pubblicazioni che gettano luce sulla civiltà dell'Egitto più recente, come la tomba di Petosiris ([96]), le scoperte più importanti sono state i papiri aramaici e fenici. Interessantissime sono una lettera fenicia dal VI sec. a.C., pubblicata durante la guerra recente dal defunto Noël Aimé-Giron ([97]), e una lettera aramaica dal re Adon di Ascalon che scriveva a Necho di Egitto ca. 600 a.C. (pubblicata da A. Dupont-Sommer) ([98]). La prima arriva quasi a stabilire l'identità sostanziale del Baalzephon dell'Esodo col recente Daphne-Tahpanhes; la seconda prova che l'aramaico era già diventato la lingua franca della Palestina prima della conquista caldea, come è detto implicitamente in II Re 18, 26. Poi ci sono numerose nuove scoperte di papiri aramaici della fine dei secoli VI e V a.C., incluso particolarmente un gruppo di rotoli di cuoio contenenti corrispondenza tra il vicerè persiano Arsames, residente in Babilonia, e ufficiali egiziani verso la fine del

---

([93]) La miglior traduzione di questo documento è data ora da Elmar Edel nel *Textbuch zur Geschichte Israels di* Kurt Galling (Tübingen 1950), pp. 36-43. Importanti contributi alla nostra intelligenza delle allusioni contemporanee sono stati recati da John A. Wilson (*J.N.E.S.* 4, 1945, p. 245) e dall'autore (*Leland Volume* cf. p. 44, n. 2, pp. 36 s.). In uno studio in *A.J.A.*, 54 (1950), pp. 162-76, intitolato *Some Oriental Glosses on the Homeric Problem,* l'autore mostra quanto è importante questo documento per la storia della Palestina e della Fenicia di quel tempo.

([94]) Cf. Pierre Montet, *La Nécropole des rois tanites* (Parigi 1942; anche in *Kemi*, vol. IX), *Tanis: douze années de fouilles dans une capitale oubliée du Delta égyptien* (Parigi 1942), *Les Constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis* (Parigi 1947), ecc.

([95]) Cf. Martin Noth, *Z.D.P.V.*, 1938, pp. 277-304; Albright, *A.f.O.*, 12 (1939), pp. 384-6 (indipendentemente da Noth).

([96]) Vedi G. Lefebvre, *Le Tombeau de Petosiris, I-II* (Cairo 1923-4).

([97]) *A.S.A.E.*, 40, 1940, pp. 433-60; vedi anche A. Dupont-Sommer, *P.E.Q.*, 1949, pp. 52-7. Per il significato biblico di questa lettera cf. le mie osservazioni, *Festschrift Alfred Bertholet* (Tübingen 1950), pp. 9, 13 s.

([98]) *Semitica*, I. 1948, pp. 43-68; vedi anche H.L. Ginsberg, *B.A.S.O.R.*, No 111 (1948), pp. 24-7, e John Bright, *B.A.*, 12 (1949), pp. 46-52.

V sec. a.C. (da pubblicarsi da G.R. Driver). Da Elefantina stessa venne un prezioso gran fascio di papiri del Museo di Brooklyn (che sta pubblicando E.G. Kraeling) (99). Un altro importante fascio di papiri (da pubblicarsi da Murad Kamil) fu trovato a Ṭûna el-Gebel nell'Egitto Superiore; qui si fa menzione, per esempio, della Regina del Cielo, già nota da parecchie allusioni in Geremia, ma non ancora registrata in nessun altro luogo (100). Un'importantissima collezione di parecchie centinaia di ostraca da Elefantina, scavati molto tempo fa da Clermont-Ganneau, sta finalmente avvicinandosi alla pubblicazione (a cura di A. Dupont-Sommer). Grazie a queste e altre scoperte, la nostra conoscenza dell'aramaico di Esdra e della vita nella diaspora giudea durante la restaurazione di Giuda sta crescendo enormemente, e le opinioni radicali di C.C Torrey e Stanley Cook sono state quasi categoricamente confutate.

Questo schizzo delle scoperte nei paesi dell'antico Oriente le quali hanno relazione con il Vecchio Testamento è purtroppo inadeguato, e per mancanza di spazio ci siamo astenuti dal tentare di documentare dettagliatamente il nostro catalogo di scoperte. Le semplici citazioni dei libri e delle dissertazioni in cui queste scoperte furono annunziate per la prima volta avrebbero da sole allungato questo capitolo soverchiamente, e qualsiasi tentativo di documentare tutte le ricerche importanti su queste scoperte sarebbe assolutamente impossibile in pratica.

Noi possiamo star sicuri che il volume delle ricerche e delle pubblicazioni non diminuirà, ma piuttosto aumenterà negli anni venturi, a meno che non venga Armageddon. Questi studi appassionano troppo e il loro ultimo significato per la storia e per la religione è troppo grande per permettere che siano totalmente trascurati nei paesi liberi, anche se lo stato delle belle lettere in generale fosse in grande decadenza. Nessuno il quale creda nella missione eterna della Bibbia verso lo spirito umano può mancare di riconoscere l'importanza fondamentale delle nostre ricerche per il futuro dell'umanità.

---

(99) L'autore ha or ora finito di leggere il manoscritto dell'imminente volume del Professor Kraeling, che sta sul suo tavolino mentre egli dattilografa queste righe. Lo stato di conservazione di questi documenti giuridici è quasi da capo a fondo straordinariamente buono, e l'importanza del loro contenuto per gli studi egizio-aramaici difficilmente può essere esagerata.

(100) Cf. *Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, 1947, p. 2.

Mgr André Combes

LES *CONSIDERATIONES DE MYSTICA THEOLOGIA* DE JEAN GERSON

Grâce à notre rapide analyse des deux *Lectiones contra vanam curiositatem in negotio fidei,* nous sommes devenus capables de comprendre, presque aussi bien que les auditeurs mêmes de Gerson, ce que le Chancelier voulait dire lorsque, peu de jours après avoir terminé sa grave monition par une question un peu surprenante pour les théologiens parisiens, il prit la parole en ces termes:

> Astrinxit me promissio novissima illud aggredi, quod vestram exspectationem repetere nunc sentio: ostendere scilicet « an cognitio Dei melius per penitentem affectum quam per intellectum investigantem habeatur (1) ».

Il nous est même devenu possible non seulement de donner tout son sens au prologue, si peu scolastique, où le professeur qui innove confie ses divers motifs d'hésitation, voire d'anxiété, mais encore de lire entre les lignes de cette confession inattendue et d'y découvrir le motif principal, sur lequel Gerson a jugé opportun de ne plus insister. *Contremui,* avoue-til, *expavi, extimui*: mais ce qui l'a fait trembler, c'est la grandeur suprême de son sujet — *ad aspectum maiestatis huius sapientie* —; ce dont il a eu peur, c'est de la présomption; ce qui l'a épouvanté, c'est la crainte d'être victime à

(1) J. Gerson, *De mystica theologia, prolog.,* éd. A. Combes, Padova 1958, p. 1.

son tour de cette *curiositas singularitatis* qu'il vient de condamner. Il a donc été tenté de renoncer. Mais il n'aurait pu le faire que s'il avait douté du secours divin et manqué aux devoirs de sa double charge de professeur et de chancelier. Humblement, il se met donc à l'oeuvre. Mais, se mettre à l'oeuvre, c'est, nous le savons, tenir un véritable défi. Un défi qui l'oppose à la majorité, sinon à la totalité, de ses auditeurs. Un défi qui ne porte pas sur des questions secondaires, mais sur l'essence même de la théologie: donc sur le programme qui doit régner à la faculté de théologie. Un défi qui risque d'autant plus d'ameuter les passions contre celui qui le lance, qu'il déborde l'ordre intellectuel pour atteindre l'*affectus* du théologien:

> Stimulentur postremo isti non ita soli se tradere intellectui erudiendo quod affectus aridus, immo passionibus horrescens et sordescens deseratur (2).

Ce défi, c'est que, quelque illusion que puissent nourrir les penseurs qui rivalisent de subtilité dans leur effort spéculatif, ce n'est pas la recherche intellectuelle qui peut s'élever à la meilleure connaissance de Dieu, c'est l'*affectus* pénitent. La thèse ne peut que paraître souverainement paradoxale. Le *De mystica theologia* n'a d'autre raison d'être que de l'établir, mais de l'établir avec tant de force que nul ne puisse refuser son adhésion.

Il serait fort imprudent de tenter une exégèse de ce traité sans tenir compte de ce caractère fondamental. Bien qu'il s'agisse d'une spéculation sur la mystique, il ne s'agit pas d'une spéculation théorique et désintéressée. C'est une spéculation assujettie à des fins pratiques. La mystique sur laquelle Gerson veut spéculer doit être de telle nature, qu'elle s'impose aux théologiens qui constituent actuellement la faculté de théologie de Paris. Pour tout suggérer d'un mot, on dit volontiers que Gerson est réformateur parce que mystique. Rien de plus

---

(2) J. Gerson, *op. cit.*, p. 5, l. 78-80.

vrai. Mais la genèse du *De mystica theologia* nous invite à retourner la formule. Au moment où il professe ces *considerationes,* Gerson est mystique parce que réformateur.

* * *

Le premier soin du réformateur est de persuader à ceux qu'il veut réformer qu'en réalité il ne fait rien de bien nouveau. Au contraire, ce sont les intellectualistes qui innovent. Ils innovent, sans tenir compte de la tradition. Gerson ne veut rien faire d'autre que redire à sa façon ce que les saints ont toujours dit:

> Nichil quoque novi allaturus sum, quod nequeat in aliis sanctorum libris inveniri: ab eis nimirum quid obmissum est? Sed eorum sententias meo ordine ac verbis explicabo (3).

C'est de bonne guerre, puisque c'est soutenir d'entrée de jeu que le défi n'est apparent, toute l'originalité blâmable se trouvant du côté de l'adversaire. Mais ce qui est le plus significatif dans ce mouvement stratégique, c'est la nature de la tradition à laquelle Gerson entend si humblement se rattacher. D'une part, et en tout premier lieu, il s'agit de la tradition dionysienne; car, s'il y a une théologie mystique, c'est à Denys qu'on le doit; et la théologie mystique que Gerson se propose d'enseigner, c'est précisément celle que le « divin Denys » a apprise de saint Paul:

> Ubi eniti debeo si forte, piis aspirante conatibus Deo, poterit studium meum ea ipsa ad communem intelligentiam deducere, que super theologia mistica, hoc est occulta, divinus tradit Dyonisius, edoctus ab illo non dubium, qui ait: « Loquimur sapientiam inter perfectos, sapientiam que in misterio abscondita est » (4).

Il s'agit, d'autre part, de toute la tradition spirituelle. En cette introduction, elle est seulement évoquée à l'aide de sa

(3) J. Gerson, *op. cit.*, p. 6, l. 95-98.
(4) J. Gerson, *op. cit.*, p. 1, l. 10 - p. 2, y. 16.

terminologie technique, mais cette évocation rapide suffit, car, en ce point, ce que Gerson demande à tous ces spirituels, ce n'est pas une liste exhaustive de noms célèbres ou de thèmes doctrinaux, mais, en vertu de la seule existence de ces saints, la preuve expérimentale que la connaissance plus parfaite de Dieu à laquelle il presse ses auditeurs d'aspirer existe. C'est la divine contemplation :

> Conari preterea meditor si ea, que de contemplatione, meditatione, raptu, extasi, et de mentis excessu, de divisione spiritus et anime, et similibus, doctores elevati scriptis reliquerunt, poterunt ita palam fieri et quodam modo revelari ut alii ab expertis, quales rari sunt, possint intelligere, aut saltem fixe credere, sanctos illos viros habuisse scientiam longe altiorem a nostra communi, quos ad supermentales rapuit excessus divina contemplatio ([5]).

Il y a, dans ce recours aux mystiques en vue de découvrir et de décrire, sinon de définir, le mode le plus parfait de la connaissance de Dieu, une curieuse anticipation pré-bergsonienne. Il y a, plus encore, d'un point de vue strictement historique, un trait caractéristique de cette époque férue de science expérimentale. Il y a sourtout, au principe même de l'oeuvre gersonienne, un dessein très réfléchi de compléter et d'équilibrer l'authentique théologie dionysienne par tout l'apport des spiritualités occidentales pour lesquelles la connaissance mystique paraît inclure un contenu beaucoup plus positif que la théologie mystique du confident de saint Paul.

Quoi qu'il en soit de ces considérations générales, dont la dernière devra nous retenir un peu plus loin, le fait est que le réformateur entend produire, d'entrée de jeu, un effet de masse, en même temps que donner l'impression qu'il sait parfaitement ce qu'il veut faire. Effet de masse, par cette mobilisation des autorités les plus hautes — saint Paul et son confident — et de l'immense foule des saints. Ainsi appuyé, son

---

([5]) J. Gerson, *op. cit.*, p. 2, l. 16-23.

propos ne conserve rien de mystérieux. Il entend donner, de l'expérience des saints, une interprétation doctrinale en fonction de la *Theologia mystica* de Denys l'Aréopagite. Interprétation qui présentera un triple avantage: elle rendra cette expérience suprême intelligible même à ceux qui ne l'éprouveraient à aucun degré; elle démontrera la thèse qu'il a lancée à ces intellectuels comme un défi, en fondant théologiquement la certitude qu'il existe une connaissance de Dieu plus parfaite que la connaissance purement intellectuelle. Elle inspirera sans doute à ses auditeurs le désir d'acquérir cette connaisance qui, seule, pourra couronner leur labeur professionnel de théologiens.

* * *

Quelle que puisse être la qualité de la réalisation, il n'est pas nécessaire d'aller plus loin pour constater combien l'auteur d'un tel projet diffère du Gerson que, trop souvent encore, nous présente l'histoire. Pour ne souligner que l'essentiel, disons seulement que trois points sont d'ores et déjà hors de doute. Il est d'abord évident qu'au moment où Gerson élabore son *De mystica theologia,* fort éloigné de désespérer de sa raison, il lui demande un effort suprême pour intégrer à la science théologique un élément qui lui reste, aux yeux de beaucoup, voire officiellement, étranger: la vie spirituelle du contemplatif en tant que tel. Entreprendre la théologie du mystique, c'est tout autre chose que renoncer à la théologie pour ne vivre qu'en mystique. Ne vivre qu'en mystique, c'est peut-être de que Gerson se proposait, tout au moins dans une certaine mesure, en partant pour Bruges. Aujourd'hui, il entend déployer toutes les ressources de sa raison pour spéculer sur la mystique. Voilà pourquoi, en second lieu, depuis le jour où il s'est décidé à rentrer de Bruges, il diffère essentiellement de l'auteur de l'*Imitation*. Enfin, ce qui, depuis ce jour-là, le caractérise de la façon la plus profonde, ce qui ne cessera de le caractériser jusqu'à son départ pour le concile de

Constance, c'est une volonté de synthèse entre deux tendances que beaucoup, la plupart peut-être, autour de lui et de tout temps après lui, jugent et jugeront inconciliables, et dont l'une conduit à l'Université, l'autre au cloître: une tendance: une tendance essentiellement intellectuelle et une tendance essentiellement religieuse.

Gerson est l'homme qui a conçu l'Université de Paris comme l'organisme capable d'assurer l'épanouissement plénier et harmonieux du chrétien, parce que, centre de la vie doctrinale dans l'Eglise et centrée sur sa faculté de théologie, elle initierait ses étudiants au plus haut degré de la connaissance de Dieu que les spirituels purs vont chercher dans les cloîtres, et qui est la théologie mystique.

Le malheur est que, telle qu'elle vit de son temps, telle qu'il la voit devant lui, son Université ne réalise pas cet idéal. Ceux qui sont avides de vie spirituelle la quittent. Ceux qui ne la quittent pas n'y exercent que leur raison. C'est afin d'éviter ce désordre, c'est pour préparer cette réalisation, que le Chancelier commence à enseigner son *De mystica theologia*. Qu'a-t-il donc à dire?

* * *

Il nous est impossible de retrouver avec certitude, sur tous les points, le contenu même de cet enseignement oral. Ce que nous possédons, c'est le texte qui sera édité par Gerson cinq ans plus tard. Toutes réserves faites sur la conformité de ce texte à l'enseignement initial, et sans pouvoir nous astreindre ici aux vérifications de détail qu'exigerait une analyse rigoureusement scientifique, le but que nous poursuivons nous autorise à nous en servir tel qu'il se présente dans l'édition critique. Il comprend deux parties bien différentes: une partie théorique et une partie pratique. Ne considérons pour le moment que la première.

Ce premier traité, qui se présente comme une spéculation sur l'expérience mystique, est lui-même subdivisé en huit par-

ties. Un signe immédiatement évident de la gravité de la question posée par les *Lectiones,* de la difficulté — technique et psychologique — qu'elle soulève et du soin que Gerson a voulu apporter à la résoudre, se trouve dans le fait que la réponse ne survient qu'au début de la sixième partie, dans la vingt-huitième considération — il y en a quarante-quatre en tout — pages 70-72 de mon édition. Au moment où cette réponse survient, tout ce qui la précède est censé autoriser à la tenir pour doctrinalement fondée.

Jetons d'abord un regard d'ensemble sur ce traité spéculatif, afin d'en discerner la structure. Nous en dégagerons ensuite les caractères les plus importants.

La première partie, groupant — de la p. 7 à la p. 21 — huit *considerationes,* établit l'existence d'une théologie mystique, précise quelquesunes de ces conditions, en même temps que le but de ce traité.

La seconde partie — pages 22-38 — étudie, encore en huit considérations, la nature de l'âme raisonnable et ses six puissances.

La troisième partie — pages 38-50 — consacre quatre considérations (XVII à XX) à la luminosité de ces puissances.

La quatrième partie — pages 51-65 — décrit en cinq considérations (XXI à XXV) les opérations intellectuelles de la vie spirituelle: cognition, méditation, contemplation.

La cinquième partie — pages 66-70 — en deux considérations seulement, (XXVI et XXVII), définit la théologie mystique et précise sa situation dans l'âme.

La sixième partie — pages 70-93 —, développe, en sept considérations (XXVIII à XXXIV), une différentiation systématique des deux théologies: mystique et spéculative.

La septième partie — pages 94-102 — scrute, en cinq considérations (XXXV à XXXIX), les effets de l'amour.

La huitième partie, enfin, — pages 103 à 123 — s'attache à définir, en cinq considérations (XL à XLIV), la transforma-

tion d'amour en Dieu et la prière parfaite qui coïncide avec la théologie mystique.

Au terme de cet exposé si solidement charpenté, la partie doit être gagnée. C'est ce dont Gerson se montre convaincu, puisqu'il écrit, vers la fin de sa quarante-deuxième *consideratio*:

> non habens quo ulterius tendat aut quod ultra requirat, quietatur anima in Deo atque stabilitur, possidens in eo omnia ceteraqe contemnens atque parvipendens (6).

La vraie question serait de savoir si elle ne l'était point dès le premier pas, et si tout ce développement était réellement nécessaire.

* * *

En effet, le premier soin du professeur *in sacra pagina*, mettant sa science au service du Chancelier réformateur, est de rappeler qu'il existe une théologie mystique qui — depuis ce qui est, pour lui et pour ses auditeurs, le début de la spéculation chrétienne — occupe une place définie dans un organisme complexe:

> Aliqua est theologia mystica ultra eam, que vel symbolica vel propria nominatur (7).

Ce sont les premiers mots du traité. Mais prononcer ces premiers mots, n'est-ce point, par le fait-même, résoudre définitivement la question? Adopter, sur la théologie, le schéma dionysien, ce n'est pas seulement soutenir qu'il y a place, à côté de la théologie symbolique et de la théologie propre, pour une théologie mystique. C'est soutenir que ces trois théologies sont disposées selon un certain ordre. Sous la plume d'un dionysien, *ultra* ne signifie pas seulement une addition, mais une

---

(6) J. Gerson, *op. cit.*, p. 116, l. 55-58.
(7) J. Gerson, *op. cit.*, p. 7, l. 4-5.

hiérarchisation. Pour lui, la théologie mystique ne survient pas seulement en plus, mais au-delà, et plus précisément au-dessus des deux autres. Cela dit, la victoire n'est pas moins totale qu'aisée. Le défi du Chancelier consiste à soutenir qu'il existe une connaissance de Dieu plus parfaite que celle qu'atteignent les théologiens spéculatifs. Pour qu'aucune discussion ne soit concevable, ne suffit-il pas de rappeler aux *formalizantes* eux-mêmes que toute leur spéculation se déploie sur un plan inférieur à celui où Denys leur fait un devoir de s'élever? Le rappel doit être d'autant plus efficace que, lorsqu'il écrit sa théologie mystique, Denys enregistre l'enseignement de saint Paul, ce témoin des mystères divins :

> Ita enim separate tractavit de ea beatus Dyonisius a conscio divinorum secretorum Paulo doctus ([8]).

S'il en est ainsi, que reste-t-il à montrer, et pourquoi écrire un nouveau *De mystica theologia,* au lieu de renvoyer purement et simplement au traité composé par le confident de saint Paul?

* * *

On ne comprend rien à l'entreprise gersonienne, tant que l'on n'a pas posé cette question. Si Gerson éprouve le besoin ou, pour mieux dire, la nécessité d'intervenir dans la tradition mystique pour refaire, à sa façon, ce que Denys avait accompli de façon incomparable et, ce semble, définitive, c'est pour une raison plus surprenante encore que profonde. C'est qu'en réalité ce dionysien d'intention est un dionysien hérétique. La connaissance de Dieu à laquelle il veut faire accéder ses auditeurs est irréductible à la théologie mystique dont cet appel à Denys garantit l'existence. Il suffit de lire sa deuxième *consideratio* pour s'en convaincre. On ne peut recevoir de Gerson lui-même cette conviction, sans comprendre pourquoi la vic-

---

([8]) J. Gerson, *op. cit.,* p. 7, l. 6-7.

toire ne peut être immédiate: ou plus exactement pourquoi, loin de l'assurer, son appel à Denys la complique, pour ne pas dire qu'il la compromet.

Après avoir rappelé, dans sa première *consideratio*, l'essentiel de la méthode dionysienne:

> Cum enim scripsisset de theologia symbolica, que utitur corporeis similitudinibus translatis ad Deum, ut quod est leo, lux, agnus, lapis et similia...; cum preterea tradidisset theologiam propriam per quam, ex effectibus repertis in creaturis presertim perfectioribus ad extra, consurgimus ad affirmandum aliqua de Deo, ut quod est ens, vita, a quo derivatum est esse et vivere, tamen addidit modum inveniendi Deum perfectiorem ceteris, quo per abnegationem et per excessus mentales tanquam in divina caligine videatur Deus, hoc est in abscondito ubi ponit tenebras latibulum suum (9).

Gerson commence en effet tranquillement sa deuxième *consideratio* en ces termes:

> Theologia mistica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis ad intra in cordibus animorum devotorum, sicut alia duplex theologia ex hiis procedit, que extrinsecus operantur (10).

Au moment même où il veut donner à penser, où il pense peut-être, qu'il se borne à suivre Denys, il innove donc de façon radicale. Le premier moment de son innovation consiste à assimiler le processus de la théologie mystique à celui des deux autres, en intériorisant seulement son point de départ. Les autres considèrent les effets de Dieu extérieurs à l'âme, celle-ci considère les effets intérieurs, mais toutes trois remontent à Dieu à partir de ses effets. Elles ont donc toutes trois une base empiriquement consistante, mais la plus consistante, la plus immédiatement perceptible de toutes en même temps que la plus universellement accessible, c'est la base de

---

(9) J. Gerson, *op. cit.*, p. 7, l. 7 - p. 8, l. 18, citant le *Psaume* XVII, 12.
(10) J. Gerson, *op. cit.*, p. 8, l. 4-7.

la théologie mystique. En ce point, Denys est fortement augustinisé.

Le second moment de cette assimilation audacieuse consomme l'infidélité. Gerson poursuit:

> Concors enim omnium doctorum sententia quod doctrina mistica procedit per abnegationem, ut quod Deus non est leo, bos, lapis, etc.

Où l'on remarquera qu'il est tellement pressé de réduire à de justes limites ce processus négatif, qu'il ne le suit même pas jusqu'à l'ordre intelligible. Le plus urgent en effet, pour lui, est d'observer;

> Quis autem diceret quod theologia mistica solam abnegationem consectetur, nichil reliquens de Deo positive cognitum vel expertum? ([11]).

Quis? Mais Denys en personne! C'est très précisément la raison d'être de sa *Theologia mystica*. Rien de plus significatif, dès lors, qu'un tel refus en un tel point. Il est immédiatement manifeste que le Chancelier se propose tout autre chose que d'initier ses collègues et les étudiants à l'authentique doctrine du « divin Denys ». Pour les délivrer des sortilèges de la spéculation formalisante, il ne compte pas sur le néant de connaissance qu'enseignent les chapitres IV et V de la *Theologia mystica*. Il ne peut compter que sur une réalité plus positive. Toute l'essence de sa réforme se trouve dans le choix qu'il fait de cette réalité. Il choisit la connaissance affective de Dieu à laquelle parviennent les Saints. Ce choix, si lourd de conséquences une fois accompli, il se hâte de fausser compagnie à son guide. Renonçant délibérément à son agnosticisme intégral, il entend professer une théologie mystique essentiellement positive. Cependant, par un raffinement méthodologique destiné peut-être à masquer quelque peu son origina-

---

([11]) J. GERSON, *op. cit.*, p. 9, l. 8-12.

lité radicale, il conserve une certaine incognoscibilité, mais il la réduit au plan des consciences et à l'incommunicabilité des expériences respectives:

> Et sane cum anima non nichil operetur et non nichil patiatur in tali statu constituta, ut aliquid experiatur necesse est. Illa autem experientia, que intrinsecus habetur, nequit ad cognitionem intimam vel immediatam deduci illorum, qui talium inexperti sunt, quemadmodum nullus posset dicere perfecta intimaque cognitione que res est amor apud illum, qui nunquam amasset (12).

Et pour que nul ne puisse se méprendre sur la nature exacte de son dessein, le Chancelier achève de le préciser en accumulant, dans un désordre voulu, les expressions les plus diverses par lesquelles les « Saints » désignent tous les aspects possibles de leurs expériences intérieures:

> Has vero cognitiones experimentales de Deo interius vocant sancti variis nominibus, sicut pro rei varietate multiplicate sunt super numerum. Vocant autem contemplationem, extasim, raptum, liquefactionem, transformationem, unionem, exultationem, iubilum vero dicunt esse supra spiritum, rapi scilicet in divinam caliginem, gustare Deum, amplecti sponsum, osculari eum, gignere de Deo, parere de eo verbum, introduci in divina cellaria, inebriari torrente voluptatis, currere in odorem unguentorum suorum, audire vocem eius, intrare in cubiculum, in pace in idipsum dormire et requiescere (13).

Cette accumulation peut paraître superflue. Elle est lourde de sens. A l'inconnaissance radicale de la mystique dionysienne s'oppose ici une profusion débordante de connaissances positives. Il restera, bien entendu, à savoir ce qui, dans cette expérience positive, peut être tenu pour connaissance de Dieu lui-même. Gerson s'y appliquera, mais plus tard, dans sa partie pratique seulement. Toute sa partie spéculative va se développer sans réserve dans ce climat d'optimisme gnoséologi-

---

(12) J. Gerson, *op. cit.*, p. 9, l. 12-19.
(13) J. Gerson, *op. cit.*, p. 10, l. 23-33.

que, en contraste absolu avec le négativisme dionysien. On ne saurait, me semble-t-il, exagérer l'importance d'une telle libération jointe à un tel dessein de docilité.

Tandis que, chez le Pseudo-Denys, la théologie mystique paraît conçue comme le point culminant que puisse atteindre une religion qui, pour déférer aux requêtes les plus essentielles de la philosophie la plus pure, ne se sauve qu'en s'évanouissant, le *De mystica theologia* de Gerson marque le moment, décisif entre tous dans l'histoire de la spiritualité occidentale, où, tout en conférant ses lettres de noblesse à l'expérience, disparate et souvent anarchique des spirituels, en y reconnaissant la théologie mystique même du divin Denys, un penseur chrétien traite comme donné fondamental l'expérience religieuse même, et subalterne sa philosophie, voire, en un sens, sa théologie, aux requêtes de ce donné.

* * *

La rançon d'une telle audace, c'est qu'elle aggrave la difficulté de l'entreprise. Si la théologie mystique n'est plus, identiquement, la théologie négative, mais l'expérience affective de Dieu, pour que Gerson obtienne l'adhésion de ses auditeurs, il faut qu'il réussisse à les convaincre que, lorsqu-il s'agit de connaître Dieu, l'*affectus* l'emporte sur l'*intellectus*. Loin de lui échapper, cette nécessité est au principe de toute sa construction. Il en a une conscience si vive, qu'il ne peut se dispenser de l'exprimer, avec une force singulière, au moment même où, ses longs préamblules terminés, il en arrive à sa démonstration:

> Cognitio Dei per theologiam mysticam melius acquiritur per penitentem affectum quam per investigantem intellectum, ipsa quoque ceteris paribus eligibilior est et perfectior quam theologia symbolica vel propria de qua est contemplatio, sicut dilectio perfectior est cognitione, et voluntas intellectu, et caritas fide (14).

(14) J. Gerson, *op. cit.*, p. 70, l. 6-11.

Ce qui ne veut pas dire qu'il ignorerait l'opinion contraire, ou qu'il pourrait faire comme si elle n'appartenait qu'à ses auditeurs. Il sait parfaitement que, sur ce point crucial, ses adversaires sont nombreux et de grande autorité:

> Hec 2ª pars pro nunc supponitur, quamvis non sim nescius de probabilitate positionis opposite apud multos et magnos (15).

Comment a-t-il pu se flatter de surmonter une opposition si redoutable et d'obtenir l'acquiescement unanime nécessaire au succès de sa réforme? Par deux opérations complémentaires, de nature différente, mais également significatives. La première survient en continuité immédiate avec la notion même de théologie mystique qu'il substitue à la notion authentiquement dionysienne. Elle consiste à souligner fortement, dès la troisième considération, le privilège que la nature de son fondement confère à la théologie mystique par rapport aux autres théologies:

> Theologia mystica, sicut innititur experientiis perfectiori certitudine cognitis, ita perfectior atque certior debet iudicari (16).

Plus certaine, est-ce à dire, pourtant, qu'elle procure une connaissance meilleure de Dieu? Pas encore. Il faut, pour démontrer cette supériorité absolue, une deuxième opération, plus radicale. C'est décision technique, non moins audacieuse que celle qui concerne la nature de la théologie mystique, et qui lui est corrélative. Qu'on les accepte toutes les deux, et le problème est, *ipso facto,* résolu.

Pourquoi, en effet, de nombreux et célèbres docteurs soutiennent-ils la thèse contraire à celle que postule le défi gersonien? Parce que tous, héritiers d'une tradition philosophique qui voit dans l'intellect la portion suprême de l'âme,

---

(15) J. Gerson, *op. cit.,* p. 70, l. 12-14.
(16) J. Gerson, *op. cit.,* p. 11, l. 4-6.

souscriraient à la formule fameuse de saint Thomas d'Aquin : « Simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas » ([17]). Mais c'est là, pense Gerson, se contenter, comme les philosophes, d'un point de vue statique, voire naturel. La réalité indéniable de l'expérience mystique oblige à adopter une structure de l'âme qui permette d'en rendre compte en évitant de sacrifier l'affectivité au bénéfice de l'intellectualité. Dès que l'on se préoccupe de cette réalité intégrale, on doit aboutir à un schéma de telle nature que la puissance cognitive ne soit pas enfermée en ses limites par sa supériorité, mais trouve au-dessus d'elle une puissance affective qui permette à l'âme d'atteindre son objet en sa réalité même, et de s'y unir.

C'est pourquoi le *De mystica theologia* commence par une description de la structure de l'âme où puissances cognitives et puissances affectives vont par paires, chaque puissance cognitive ayant son homologue dans l'*affectus*, et la loi générale de cette parité étant que la puissance affective est toujours supérieure à son homologue cognitif. Dans ce schéma gersonien, la volonté n'est que l'homologue de la raison. Il y reste donc vrai que l'*intellectus*, ou plutôt l'*intelligentia*, degré suprême de la puissance cognitive, l'*intelligentia* n'est pas la faculté suprême de l'âme : au-dessus d'elle se trouve son homologue affectif, qui est la *syndérèse*.

Cette hiérarchie admise, tout s'éclaire. On peut aisément distribuer, d'une part, toutes les opérations de la vie spirituelle qui appartiennent à l'ordre intellectuel; d'autre part, toutes celles qui appartiennent à l'ordre affectif. Dans l'ordre intellectuel, Gerson, s'inspirant des Victorins, distingue, par ordre de perfection croissante, *cogitatio, meditatio, contemplatio*. La *cogitatio* appartient à l'imagination sensible; la *meditatio*, à la raison; la *contemplatio*, à l'*intelligentia*. Dans l'ordre affectif, nous avons, pour la sensibilité, la concupiscence, qu'il faut rec-

---

([17]) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I, q. 82, a. 3.

tifier par la pénitence: pour la volonté, la dévotion; pour la syndérèse, enfin, la *dilectio extatica et anagogica, id est sursum ducens et rapiens in divina.* Et c'est ici que nous rencontrons notre *mystica theologia*:

> Denique contemplatio, que est libera et expedita consideratio eorum, que meditatio cum ingenti difficultate perquirit, habet suam affectionem in anima disposita suamque dilectionem similiter liberam, puram, expeditam et abstractam, et hac ratione vocari potest extatica dilectio vel iubilatio, que ultra devotionem addit facilitatem et iocunditatem inestimabilem et indescriptibilem, inexpressibilem et exsuperantem omnem sensum. Et hec est sapientia Dei in misterio abscondita; hec est mistica theologia, quam querimus, que ad anagogicos et supermentales excessus deducit... Propterea non fallitur, qui dicit contemplationem sine dilectione nomen contemplationis non mereri; sed nos unum ab altero secernimus, ut precisior habeatur inquisitio veritatis, et cognoscamus quoniam, appropriate loquendo, sicut contemplatio est in vi cognitiva intelligentie, sic in vi affectiva correspondente reponitur mistica theologia [18].

S'il en est ainsi, le problème est résolu, la victoire assurée. C'est ce qu'achèvent de rendre manifeste les cinq définitions que Gerson peut alors donner de la théologie mystique et les dix traits différentiels par lesquels il précise sa nature en la distinguant à tous égards de la théologie spéculative.

* * *

Pour ne pas transgresser nos limites, ne retenons ici que les éléments qui soutiennent sa thèse de plus près. La troisième définition de la théologie mystique, d'abord:

> Theologia mistica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum [19].

---

[18] J. Gerson, *op. cit.*, p. 69, l. 26 - p. 70, l. 44.
[19] J. Gerson, *op. cit.*, p. 72, l. 38-39.

Puis, à l'intérieur de la deuxième différence, cette élucidation qui montre bien pourquoi cette *cognitio experimentalis* est nécessairement la plus élevée possible:

> Conveniunt tamen in hoc mistica theologia et speculativa, quam alio nomine contemplationem dicimus, quoniam utraque est in superiori portione anime, et non in solo sensu vel ymaginatione, nec in ratione sola. Hec autem portio anime, ut supra dictum est, variis nominibus appellatur et habet duas virtutes vel duos oculos seu duo officia, quia ipsa est et intellectiva veri et affectiva seu amativa boni. Diximus autem in superioribus quod, sicut voluntas rationi et appetitus sensualis ymaginationi prefertur, sic suo modo est de affectiva correspondente intelligentie pure. Propterea dum ista vis superior exit in affectum suum, ipsa dicitur quodammodo levare se supra se et sibi quodammodo superferri; inde fit ut actus talis amoris nominetur supermentalis excessus vel supra spiritum, et secundum eum quis dicitur quandoque super seipsum, quandoque extra seipsum (20).

La huitième différence que le Chancelier observe entre les deux théologies met en relief l'un des motifs principaux de son choix et l'esprit de sa réforme:

> Theologia speculativa vel litteratoria per hoc vel maxime a mistica secernitur, quod prima servire potest vitiis, secunda nequaquam, nisi per accidens valde, sicut si contingeret abuti spe vel fide (21).

La dixième souligne le caractère exclusif de cette connaissance mystique. Seule, elle apaise l'homme dans la possession de sa fin:

> Per theologiam misticam sumus in Deo, hoc est in eo stabilimur et a mari turbido sensualium desideriorum ad litus solidum aeternitatis adducimur (22).

---

(20) J. Gerson, *op. cit.*, p. 74, l. 15-30.
(21) J. Gerson, *op. cit.*, p. 82, l. 4-7.
(22) J. Gerson, *op. cit.*, p. 87, l. 5-7.

Cette adduction unitive et stabilisatrice est l'oeuvre propre de l'amour. C'est pourquoi l'analyse rapide des effets de l'amour — *amor rapit, unit, satisfacit* ([23]) — conduit Gerson au point culminant de sa doctrine, à cette fameuse quarante-et-unième considération, qui traite de la transformation de l'âme en Dieu par l'amour. Là, après avoir éliminé toutes les thèses, voire les métaphores, dangereuses parce qu'enseignant, ou simplement suggérant, une dissolution de l'être créé au contact de l'essence divine, le Chancelier propose la seule doctrine qui lui paraisse correcte.

A la suite de Robert Grosseteste, d'une part, de saint Bernard, de l'autre, Gerson professe que, l'amour ayant pour propriété naturelle d'unir les êtres homogènes et de séparer les êtres hétérogènes, les êtres spirituels étant dans une certaine mesure homogènes entre eux par leur ressemblance même, l'amour vivifique sépare, en l'homme, ce qui est spirituel de ce qui est corporel, unit le spirituel à Dieu qui est esprit, et entraîne le corps lui-même dans cette union. Si bien que, par cette progression mystique, puisq'elle est l'oeuvre de l'amour, mais par elle seule, puisque l'amour seul est principe d'assimilation unitive, se trouve réalisé le voeu le plus élevé, le plus désespéré aussi, de la sagesse humaine la plus haute, mais la plus impuissante:

> Spiritus itaque sic assimilatus Deo, sic qualificatus et affectus per amorem, qualificat et afficit consequenter corpus proprium tamquam suum formabile sive materiale per redundantiam spiritus ad corpus: quo fit ut corpus proprium sic habituatum et affectum induat et gerat quasdam proprietates ipsius spiritus, propriis vel derelictis vel in multum ab actione suspensis. Inde est illud dictum Aristotilis: « In virtuoso, inquit, omnia consonant rationi ». Sic ergo spiritus noster tractus a Deo trahit consequenter ea, que corporis sunt, ac proinde resultat unio mirabilis spiritus ad Deum et corporis ad spiritum ([24]),

---

([23]) J. Gerson, *op. cit.*, p. 95, l. 21-22.
([24]) J. Gerson, *op. cit.*, p. 112, l. 108-118.

La victoire n'est pas seulement complète, elle est écrasante. Le moins mystique des philosophes est invité à en convenir. Non seulement la théologie mystique est supérieure à la théologie spéculative dans l'ordre même de la connaissance, puisqu'elle procure une connaissance expérimentale de ce Dieu que l'intelligence seule ne peut jamais atteindre ici-bas, mais, en unissant l'esprit à Dieu, elle spiritualise le corps lui-même.

* * *

Reste à savoir si une si belle victoire peut être définitive. Sans pouvoir instituer ici une critique objective de la doctrine gersonienne, on ne peut se dispenser d'observer, en restant dans les limites de cette doctrine et de sa genèse, que, contrairement à ce que paraissaient annoncer, et même exiger, les *Lectiones contra vanam curiositatem in negotio fidei,* le Chancelier n'a pu assurer le succès de sa réforme par les seules données de l'Evangile. Pour démontrer que, dans l'ordre même de la connaissance de Dieu, l'*affectus* l'emporte sur l'*intellectus*, il a dû élaborer toute une psychologie. Si l'on accepte ces prémisses, il n'est pas impossible de parvenir à une valorisation maxima de l'ordre affectif en tant que tel. Mais ces prémisses sont d'essence philosophique. Elles ne s'offrent pas à la foi de ses auditeurs, mais à leur discussion. Qu'arrivera-t-il s'ils les rejettent? Le péril paraît d'autant moins imaginaire que la *mystica theologia* de Gerson est plus originale par rapport à la *Theologia mystica* de Denys. On doit d'ailleurs faire un pas de plus dans ce sens. Qu'arrivera-t-il si Gerson venait à changer d'avis sur ces présupposés philosophiques? Faire d'un élément de cette nature le nerf de sa réforme, c'est assez vraisemblablement en compromettre le succès.

Chan. Pierre Blanchard

LES DONS DU SAINT-ESPRIT ET LA VIE SPIRITUELLE

D. Qu'entendez-vous par l'Esprit de Jésus-Christ?

R. Je n'entends pas son âme, mais le Saint-Esprit, qui habitait en lui (1).

C'est par ces deux questions et ces deux réponses que commence le *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure,* de Monsieur Olier, nous introduisant, à la suite de saint Paul, au coeur de la vie spirituelle, en faisant du Saint-Esprit le principe de cette renaissance dont parlait Jésus à Nicodème. On a saisi, dans cette lumière, ce qu'a de sommaire une définition comme celle-ci: le Christianisme, c'est Jésus-Christ. On réduit à un système la Vie de Dieu en nous et on semble isoler le Christ de la Trinité, du Père et de l'Esprit. La spiritualité authentique est celle que décrivait saint Paul dans son mouvement trinitaire: « C'est par Lui (le Christ-Jésus) que les uns et les autres nous avons accès auprès du Père en un seul Esprit » (*Eph.* 2, 18).

Il ne faut pas s'étonner que les Pères de l'Eglise de la grande époque, si près des sources, témoins et prophètes de la plus pure tradition, aient reconnu au Saint-Esprit la plénitude de son action dans la sanctification des âmes. Chez eux, d'ailleurs, théologie et spiritualité s'impliquaient mutuellement: la théologie, science de foi et sagesse contemplative, engendrait

(1) Jean-Jacques Olier, *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure et Journée chrétienne,* textes revus et annotés par François Amiot, Le Rameau, Ed. de la Colombe, 1954, p. 11.

la spiritualité et l'expérience mystique engendrait la théologie. Le traité *Sur le Saint-Esprit* de saint Basile (P.G. 32, 87-218) avec l'écrit, du même titre et du même sujet, attribué à Didyme l'Aveugle (P.G. 39, 1031-1086) sont là pour nous prouver ce « mysticisme intense » (G. Bardy). Que nous réserverait l'exploration de l'oeuvre d'Origène? (2) Notre spiritualité occidentale aurait besoin de ce bain pneumatologique aux sources orientales. Une seule plongée dans un livre tout récent nous assure ce rafraîchissement. L'auteur, un moine qui ne révèle pas son nom, signe d'authenticité, écrit:

« L'Esprit, à chaque seconde, nous dit les mots de Jésus, tantôt avec la force de l'ouragan, tantôt avec la douceur d'une brise légère ou d'une source qui murmure. Mais nous « attristons l'Esprit » en ne l'écoutant point, en couvrant sa voix, en le refoulant. Notre grossièreté se rend imperméable à cette subtile tendresse, à cette délicate insistance. Elle ne sait pas percevoir le bruissement d'ailes de la colombe. La Passion éternelle du Saint-Esprit. La colombe poignardée...

« L'Esprit veut nous communiquer la Parole. Lui-même s'efface devant la Parole. Et, si nous essayons d'atteindre l'Esprit indépendamment de la Parole — l'Esprit sans Jésus, la colombe sans l'agneau — l'Esprit s'évanouit en quelque sorte. Il ne se laisse sentir et saisir que conjointement avec Jésus.

« L'Esprit nous est si intérieur qu'il se fait, pour ainsi dire, le « je » de notre vie spirituelle. Il parle en notre nom. C'est lui qui, en nous, crie: Abba, Père. Il pose Jésus devant nous, et il nous unit au Sauveur. Il semblerait (avec toutes les précisions et réserves qui s'imposent) que le Fils, en qui nous devenons fils adoptifs du Père, soit l'« objet » de la vie de notre âme et que le Saint-Esprit en soit le « sujet ». Car l'Esprit s'identifie avec ce qu'il y a en nous de plus profond et nous fait tendre vers Jésus.

« Coïncider avec la descente de la colombe que le Père envoie à son unique. Nous poser, nous fixer sur le Fils bien-aimé. Et, dans le Fils, par l'Esprit, trouver le Père, en coïncidant avec la tension de Jésus « vers le Père ». Pour autant que de telles coïncidences soient possibles à une créature... » (3).

---

(2) URS VON BALTHASAR, *Origène, Esprit et Feu,* t. I, L'âme, Ed. du Cerf. 1959.

(3) *Jésus, simples regards sur le Sauveur, par un moine de l'Eglise d'Orient,* Ed. de Chevetogne, 1959, pp. 149-150.

Il y a une quarantaine d'années, le Père Arintero en Espagne et le Père Garrigou-Lagrange en Italie et en France [4] eurent le mérite, dans des ouvrages devenus classiques, en définissant la vie mystique dans sa structure et ses dynamismes essentiels et en la distinguant des phénomènes qui n'en sont que les accidents, de retrouver le Saint-Esprit et ses dons. Tout un courant se dessina dont Jacques et Raïssa Maritain sont d'éminentes représentants. Leur fervent témoignage s'affirmait, en 1922, dans un petit chef-d'oeuvre: *De la vie d'oraison* [5] et il vient de retentir à nouveau dans un appel: ***Liturgie et contemplation*** [6].

Ces auteurs de théologie mystique reprenaient une tradition théologique et spirituelle très ferme et très sûre, celle de saint Thomas d'Aquin dont la doctrine importante des dons du Saint-Esprit fut génialement commentée par Jean de Saint-Thomas (1589-1644) et celle du P. Lallemant (1587 ou 88-1635). Ce sont ces deux ouvrages qui étaient remis en honneur et que nous allons d'abord présenter.

I. *Les Dons du Saint-Esprit de saint Thomas à Jean de saint-Thomas.*

1. — S'appuyant sur les textes scripturaires, s'inspirant des oeuvre des Pères et prolongeant l'enseignement de saint Augustin, saint Thomas d'Aquin a mis définitivement au point une doctrine d'une extrême cohérence logique et d'une somptueuse richesse spirituelle sur les dons du Saint-Esprit.

---

[4] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, T. I., ch. IV, a. V: Rapport essentiel de la contemplation infuse et de la vie mystique avec les dons du Saint-Esprit, pp. 338-385; a. VI: La contemplation procède du don de sagesse et de la foi, pp. 386-417.

[5] J. et R. MARITAIN, *De la vie d'oraison*, A l'Art Catholique, 1922. Lire surtout 7: *Qui Spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei*, pp. 31-38. La note IV, pp. 72-95, avec le tableau sur les dons du Saint-Esprit et l'ordre mystique, p. 84. Les auteurs se réfèrent explicitement au P. GARRIGOU-LAGRANGE.

[6] J. et R. MARITAIN, *Liturgie et Contemplation*, Desclée de Brouwer, 1960. Lire dans *La Vie Spirituelle*, avril 1960, l'article du P. BOUYER, faisant, de ce livre qui est un manifeste, une recension très nuancée, pp. 406-409.

Il a traité des dons en général dans la *Somme Théologique* (1 - 2, q. 68), puis des béatitudes (q. 69) et enfin des fruits du Saint-Esprit (q. 70). Supérieurs aux vertus morales, inférieurs aux vertus théologales dont ils ne sont que des dérivations, les dons sont des dispositions surnaturelles permanentes par lesquelles nous devenons aptes à recevoir docilement et promptement certaines motions divines qui nous ouvrent à une vie plus haute de connaissance et d'amour. Ils adaptent l'homme à suivre les « instincts » du Saint-Esprit comme les vertus morales permettent aux facultés affectives d'obéir à la raison. Ils sont nécessaires au chrétien pour atteindre sa fin surnaturelle et leur action, tout en se modifiant, s'exercera encore au ciel. Les actes des vertus perfectionés par les dons sont les béatitudes (*Matthieu* 5) et les fruits (*Galates* 5) sont les actes des vertus dans leur récompense que dispense le Saint-Esprit à l'âme qui est soumise à son influence. Saint Thomas écrit: « Les béatitudes sont les actes des vertus et les fruits sont les délectations qui naissent de ces actes » (2-2, q. 157, a.2, ad 3um).

De chacun des dons saint Thomas a analysé la nature et la fonction dans la conclusion de son étude sur la vertu à laquelle il se trouve rattaché: don de Sagesse (2-2, q. 45), d'Intelligence (2-2, q. 8), de Science (2-2, q. 9), de Piété (2-2, q. 121) de Conseil (2-2, q. 52), de Force (2-2, q. 139), de Crainte de Dieu (2-2, q. 19).

La théologie thomiste nous offre la vision synthétique d'un organisme surnaturel dans lequel correspondent et s'articulent entre eux, autour de la charité qui est leur centre, vertus, dons, béatitudes et fruits du Saint-Esprit.

Charité	—	Sagesse	—	Les Pacifiques.
Foi	—	Intelligence	—	Les Purs.
Espérance	—	Science	—	Les Souffrants.
Prudence	—	Conseil	—	Les Miséricordieux.
Justice	—	Piété	—	Les Doux.
Force	—	Force	—	Les Altérés de sainteté.
Tempérance	—	Crainte	—	Les Pauvres en esprit.

Moins rigoureux semble le lien qui unit les fruits aux dons et aux vertus. Saint Thomas a repris (2-2, q. 83, a. 9 ad 3um) la conception des connexions qu'établit saint Augustin (*De Serm. Dom. in Monte*, lib. 2, cap. 11) entre les habitus surnaturels et les demandes du Pater dont l'ensemble ne peut que constituer, c'est évident, la perfection d'une âme.

Don de Sagesse — Délivrez-nous du mal.
Don d'Intelligence — Ne nous laissez pas succomber à la tentation.
Don de Science — Que votre volonté soit faite.
Don de Conseil — Pardonnez-nous nos offenses.
Don de Piété — Que votre règne arrive.
Don de Force — Donnez-nous notre pain de chaque jour.
Don de Crainte — Que votre nom soit sanctifié.

Mgr Journet, dans un opuscule pénétré de sagesse contemplative, suivant cette piste des correspondances, a pensé à une nouvelle relation, celle des Paroles de Jésus en croix [7], si bien que nous obtenons le tableau récapitulatif qui séduit l'imagination, nourrit la piété et enchante l'esprit.

Vertus	Dons (*Is* 11)	Béatitudes (*Mt* 5)	Fruits (*Gal* 5)	Demandes du Pater (S. Augustin)	Paroles du Christ en croix (Mgr. Journet)
arité	Sagesse	Les Pacifiques		Délivrez-nous du mal	Tout est consommé
i	Intelligence	Les Purs	Gaudium Fides	Ne nous laissez pas succomber à la tentation	Père je remets mon âme entre vos mains.
pérance	Crainte	Les Pauvres	Modestia Continentia Castitas	Que votre nom soit sanctifié	Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?
udence	Conseil	Les Miséricordieux	Bonitas Benignitas	Pardonnez-nous nos offenses	Père, pardonnez-leur.
stice	Piété	Les Doux	Mansuetudo Bonitas	Que votre règne arrive	Voici votre mère.
rce	Force	Les altérés de sainteté	Patientia Longanimitas	Donnez-nous notre pain quotidien	J'ai soif.
mpérance	Science	Les souffrants		Que votre volonté soit faite	Aujourd'hui, tu seras avec moi au Paradis.

(7) Mgr Ch. Journet, *Les sept paroles du Christ en croix*, Ed du Seuil, 1952.
(8) Jean de Saint-Thomas, *Les dons du Saint-Esprit*, trad. de R. Maritain, Ed. du Cerf., 1930.

2. — Le portugais Jean de Saint-Thomas, de l'Ordre de Saint Dominique, professeur de théologie à Alcala, dans son *Cursus theologicus,* a entrepris, en 1664, le commentaire des questions de saint Thomas concernant les dons. Il l'a fait avec une telle perfection et une telle profondeur que Vallgornera en a reproduit la substance dans sa *Mystica Theologia* (Q. III, disp. II) et que les Salmanticenses se contentèrent de renvoyer le lecteur et l'étudiant aux exposés définitifs du *doctor profundissimus.*

L'éminent théologien a d'abord le souci de montrer que cette doctrine des dons repose sur le fondement solide de l'Ecriture. Parmi les textes, il s'arrête à *Jean* 3,8 et il découvre, dans cette déclaration de Jésus, les trois caractères de l'homme spirituel, à savoir: 1) la liberté (*Spiritus ubi vult spirat*); 2) la communication extérieure (*et vocem ejus audis*); 3) la profondeur de l'Esprit qui meut intérieurement l'âme sans qu'elle puisse connaître son origine, son progrès et sa fin (*et nescis unde veniat aut quo vadat*).

Il établit ensuite que les dons sont des habitus réellement distincts des vertus, « disposition habituelle à opérer en vertu d'une certaine connaturalité aux choses divines et au Saint-Esprit, par l'impulsion duquel ils sont mis en mouvement » (p. 27). « Dieu nous meut à suivre une conduite plus élévée que la régulation de la prudence et qui est mesurée par la seule régulation du Saint-Esprit » (pp. 38-39). Les dons diffèrent des vertus à un double titre: 1) en raison de la diversité de l'influence divine dans l'ordre de la causalité efficiente et 2) en vertu de la diversité de la raison formelle, c'est-à-dire de la régulation et de la mesure.

L'âme est ainsi initiée à « une certaine expérience affective des choses divines et d'une union intérieure à Dieu » (p. 42). « Ces dons font naître, par une ardente affection aux choses divines, une pénétration plus profonde de ces choses et une totale projection de l'âme en Dieu » (p. 50). Les dons

disposent les puissances de l'âme à être mues vers cette union avec Dieu que réalisent les vertus théologales.

Dépassant saint Thomas, non dans son intuition, mai dans l'explicitation de cette intuition, notre commentateur affirme que « c'est l'exercice de ces dons qui fonde avant tout la théologie mystique ou affective » (p. 39) qui est la science et la sagesse de nos rapports intimes d'amour avec Dieu. La loi de l'expérience que décrit cette théologie est la passivité. De cette passivité, il donne en quelque mots et la définition et la signification: « Si par les dons nous souffrons les choses divines plus que nous ne nous mouvons nous-mêmes, du moins sommes-nous des patients et des obéissants volontaires, et une telle passivité, une telle obéissance, n'ont rien de commun avec la passivité des êtres inanimés, mais consistent en réalité à agir volontairement, par la passion des choses divines, sous la conduite du Saint-Esprit ». (pp. 62-63).

Jean de Saint-Thomas définit — et il y revient sans cesse — le type de connaissance auquel nous fait accéder l'exercice des dons du Saint-Esprit, la connaissance proprement mystique, une connaissance expérimentale, intuitive, de l'ordre de l'amour, de Dieu et des choses de Dieu: « ... parfaire et illuminer l'intellect, de telle sorte qu'il connaisse et pénètre et discerne les choses spirituelles en raison d'une certaine connaturalité et d'une certaine expérience. Or la connaturalité ne s'obtient à l'égard de ces choses que par l'affection: *qui enim adhaeret Deo, unus spiritus est* (*I Cor* 3) (p. 95). Cette connaissance qui ne découle ni de la puissance de l'esprit, ni du travail de l'intelligence est fréquemment le privilège des humbles et des simples à qui l'Esprit se révèle: « Il est clair... que cette connaissance mystique et affective se rencontre très souvent dans des hommes simples et incultes, et qui ont cependant un sens très sûr des choses spirituelles; donc cette connaissance ne vient pas de l'étude mais de l'expérience » (p. 1-2).

Il est un point que souligne fortement le professeur d'Alcala: l'expérience parfaite des dons du Saint-Esprit a été vécue en plénitude par le Christ selon le texte d'Isaïe, ch. 11[e]: « Ces dons sont de même nature dans le Christ et en nous... » (p. 24). Evoquant l'expérience du Baptême de Jésus: *« Jésus ayant été baptisé,* dit saint Marc (ch. III), *il sortit aussitôt de l'eau et les cieux lui furent ouverts, et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui* », il poursuit: « De même à l'âme purifiée par le Baptême dans lequel elle a reçu la foi, l'Esprit-Saint ouvre les cieux afin qu'elle ait quelque intelligence des choses du ciel, et que celles-ci ne soient pas seulement obscurcies par la rosée. Plus l'âme progresse dans les dons, plus largement les cieux lui sont ouverts, et mieux elle contemple la gloire de Dieu. Et le meilleur signe de la présence de ces dons en elle, et de l'ouverture des cieux, c'est qu'elle ait une grande joie et quelque intelligence de cette gloire. C'est pourquoi il est écrit de saint Etienne *(Actes,* VIII): « Comme il était rempli du Saint-Esprit, levant les yeux, il vit la gloire de Dieu et il dit: Je vois les cieux ouverts... » (p. 14). Saisissante est en effet l'analogie de l'expérience et l'identité de l'expression. La conclusion que ne dégage pas notre docteur, dont la logique est pourtant sans défaut, est que l'expérience mystique de Jésus, vécue dans la réalité et l'intégrité de son humanité, est l'expérience normative de tous les mystiques, bien que son être de Fils de Dieu et sa condition de Verbe incarné le situent dans un ordre transcendant unique de sainteté et d'expérience.

La monographie que Jean de Saint-Thomas consacre à chaque don est d'une remarquable précision. La substance doctrinale est de saint Thomas — q. 68 de la 1a-2ae; qq. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139 de la 2a-2ae; livre III, dist. 34-36 du *Commentaire sur les Sentences.* — Il se réfère au docteur angélique, mais le commentaire ruisselant de spiritualité et de saveur contemplative transfigure le texte. Le lexique est significatif de cette perspective connaturalité, expérience, connaissance d'a-

mour, goût expérimental... Les développements includent des jugements critiques, d'adhésion ou de contestation, sur l'enseignement des docteurs médiévaux, saint Bonaventure, Scot. Nous sommes dans le climat d'une haute théologie spéculative auquel nous ne sommes plus habitués maintenant que les divers aspects de la théologie positive l'ont d'une certaine manière dévalorisée. *Haec oportuit facere et illa non omittere* (*Mt* 23, 23 et *Lc* 11, 42).

En relation intime avec le Saint-Esprit, par l'action des dons, le chrétien agit selon un mode divin. Par le don de Sagesse, il a une conscience expérimentale de Dieu « en tant qu'il lui est uni et inviscéré et qu'il se donne lui-même à lui » (p. 139); cette connaissance produit un amour qui l'unit non seulement à Dieu, mais aussi aux créatures aimées de Dieu. Au don d'Intelligence il doit cette certitude absolue et cette pureté transparente de la foi sans aucun mélange d'erreur; il penètre avec acuité le donné révélé et saisit les connexions entres les mystères. «Cette motion tend donc de soi à l'évidence mystique et expérimentale ou affective, dans la voie et dans la patrie, car en soi cette motion ne comporte rien d'imparfait» (p. 97). Le dons de Science lui permet de prononcer un jugement discrétif entre Dieu et les créatures et de les estimer selon la rectitude de la vérité. Il s'élève à Dieu à partir des choses créées; il compare Dieu et les créatures et il juge ces dernières dans la lumière de la Cause suprême. L'illumination soudaine, la solution des doutes en des moments d'hésitation et de perplexité, dans des situations difficiles, sont les effets du don de Conseil. Cette certitude et cette sécurité sont procurées ou par une inspiration secrète ou par les indications et les exemples des autres. Au service de la vertu de Religion, le don de Piété découvre et révère en Dieu ce qu'Il est formellement, le Père; il inspire les sentiments d'honneur dus à sa transcendance et suscite le culte qu'exigent et sa Gloire et sa Majesté. Le chrétien, par le don de Force, participe à la puissance divine pour renverser les obstacles qui s'opposent au triomphe

de la grâce dans son âme et dans le monde. « Nous sommes revétus de la vertu d'en-haut, en sorte que nous agissons par ce don comme appuyés sur la pierre inébranlable » (p. 230). La crainte que développe le don de Crainte est toute filiale, fondée qu'elle est sur la seule charité: ce que le chrétien redoute, c'est d'être séparé de Dieu par le péché. Tous ces dons, mais particulièrement les quatre dons intellectuels acheminent l'âme vers la plus haute contemplation. « Transformée de vertu en vertu par l'Esprit du Seigneur, elle pénètre, en contemplant dans la Gloire » (p. 81).

Le savant exposé, après des considérations sur le nombre des dons, se termine par une étude de leurs propriétés: leur connexion entre eux et avec la charité et la grâce sans laquelle ils n'existent pas; leur durée ici-bas et leur permanence dans la Gloire; la valeur comparée des dons inellectuels et affectifs. Au sommet est la Sagesse qui domine tous les dons en noblesse et en perfection; enfin leur régulation qui ne comporte aucun juste milieu, puisque le moteur est Dieu et qu'il n'est soumis à aucune mesure.

Tel est l'ouvrage classique, indépassable, sur les dons du Saint-Esprit, l'un des chefs-d'oeuvre de la théologie. Ce n'est qu'une pâle analyse, une imparfaite évocation. Notre intention était d'attirer à nouveau l'attention sur ces pages dont la rigoureuse méthode, la technicité scientifique n'ont d'égale que leur résonance mystique et leur signification contemplative. Nous tenons à relever ce jugement du P. Garrigou-Lagrange qui, dans ses cours romains, ses retraites et ses écrits, a tant travaillé pour diffuser ce message de Jean de Saint-Thomas: « Ce sera une joie et un vrai profit spirituel pour bien des âmes intérieures de pouvoir se familiariser ainsi avec un des plus beaux traités de la théologie, qui touche, avec celui de l'amour de Dieu, à ce qui est en nous de plus intime, à ce qui est en notre âme, selon l'expression de Saint Thomas, « *inchoatio vitae aeternae* ", la vie éternelle commencée » (pp. XIV - XV).

II. - *Du Père Lallemant au Vénérable Libermann.*

1. — *La Doctrine Spirituelle* (9) est aussi un traité classique, mais d'un tout autre genre qui met, au coeur de ses développements, la doctrine des dons du Saint-Esprit.

Le Père Louis Lallemant (1587 ou 88 - 1635) fut, à Rouen, de 1628 à 1631, instructeur du Troisième An. Il eut, comme disciples, le Père Surin (1629-1630) et le Père Rigoleuc (1630-1631). Il est au centre d'une constellation de Jésuites mystiques qui comprend le Père Balthasar Alvarez, confesseur de saint Thérèse de 1559 à 1566, le Vénérable Louis Du Pont, le Père Nouet, les Pères Rigoleuc et Surin. Henri Brémond a-t-il raison de faire de ce groupe une école? Ne serait-ce pas plutôt un courant? (10). Nous ne nous demanderons pas ici dans quelle mesure cette tendance mystique correspond à la position authentiquement ignatienne et comment elle a été jugée par les représentants officiels de son interprétation. (11). Ce point de vue exégétique et polémique, d'ailleurs fort délicat, est hors de notre propos. Nous nous permettrons de dire, cependant, qu'on peut observer, dans l'histoire, une évolution dont le dessin serait à tracer et que, de nos jours, se reflète, dans la revue *Christus* en particulier, une mentalité mystique, assez différente de celle, nettement ascétique, du siècle dernier. Les *Exercices* apparissent plutôt comme le bréviaire de l'amour divin que comme un code de formation de la volonté. C'est peut-être le génie de saint Ignace d'avoir articulé de façon nouvelle ascèse et mystique et le secret des *Exercices* d'aller jusqu'au bout des préludes avant l'invasion de la grâce mystique proprement dite. Sainte Thérèse qui se plaçait sur un plan pratiquement pratique, avait dit que Dieu se donne totalement quand l'homme se livre totalement. (12).

---

(9) En 1924, le Père Pottier fit paraître chez Téqui, une bonne édition de Lallemant. Dans cet article, nous nous référons à la dernière qui est le troisième volume de la Collection *Christus,* Desclée de Brouwer, 1959: *Doctrine Spirituelle,* avec introduction et notes de François Courel, S. J.

(10) HENRI BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* T. V, *La conquête mystique, L'Ecole du Père Lallemant et la tradition mystique de la Compagnie de Jésus,* Paris, Bloud et Gay, 1920.

ALOYS POTTIER, *Le P.L. Lallemant et les grands spirituels de son temps,* Paris, Téqui, 1927.

(11) PAUL DUDON, *Les leçons d'oraison du P. Lallemant ont-elles été blâmées par supérieurs?* Revue d'A. et de M., oct. 1930, pp. 396-406.

(12) Il nous semble, que l'ouvrage du P. Charmot, *L'union au Christ dans l'action,* Bonne Presse, 1959, doit refléter, avec assez d'exactitude, la mentalité spirituelle dominante de la Compagnie de Jésus.

La pensée du Père Lallemant ne nous parvient qu'à travers les résumés que rédigea de ces entretiens le P. Rigoleuc, mort en 1658. Ces notes furent confiées par le P. Vincent Huby, en 1694, au P. Champion, en résidence à Nantes, qui les publia la même année. C'est là l'édition princeps. Si riche que soit la doctrine, la lecture de ces lourds chapitres est peu agréable. Nous sommes loin du jaillissement de *La Vive Flamme d'Amour* ou de la spontanéité incomparable des écrits thérésiens.

La personnalité du P. Lallemant se dégage dans ses magnifiques dimensions. C'est un homme qui est à l'écoute de la Parole de Dieu. — « Il n'y a que l'Ecriture Sainte où la vérité se trouve toujours aussi pure et sans mélange que dans sa source » (p. 190) —; qui, à n'en pas douter, a été introduit dans le cellier de l'amour — « Quand on a eu quelque connaissance expérimentale de Dieu, il est assez rare qu'on vienne à se perdre » (p. 184); qui y a été initié très jeune — « ceux qui n'y (dans l'oraison) ont pas fait de progrès dans leur jeunesse, ne s'y adonneront jamais dans leur vieillesse » (p. 158); qui entend se mettre et placer les autres à l'écoute directe du Saint-Esprit; qui, s'adressant à des religieux déjà formés et entraînés à la vie spirituelle, les invite à la seconde conversion. Dans la direction de ses fils, il est préoccupé, en affirmant la primauté de la contemplation, de leur découvrir les voies de l'oraison et, en même temps, d'exciter leur ardeur apostolique. « Le dernier point de la plus haute perfection en ce monde est le zèle des âmes » (p. 385). Selon une conception classique des rapports de la contemplation et de l'action, il déclarait: « Quand nous en serons venus à posséder Dieu, nous pourrons donner une plus grande liberté à notre zèle, et alors nous ferons davantage en un jour que nous ne faisions auparavant en dix ans » (p. 87).

Quelle est la doctrine du P. Lallemant? Si l'on parcourt la table des matières, on trouve l'énumération de sept principes: la vue de la fin - l'idée de la perfection - la pureté du coeur - la docilité à la conduite du Saint-Esprit - le recueillement et la vie intérieure - l'union avec Notre Seigneur - l'ordre et les degrés de la vie spirituelle. Si l'on veut en pénétrer l'âme, il faut s'arrêter à ce paragraphe qui résume cette spiritualité:

« Les deux éléments de la vie spirituelle sont la purgation du coeur et la direction du Saint-Esprit. Ce sont là les deux pôles de toute la spiritualité. Par ces deux voies, on parvient

à la perfection selon le degré de pureté que l'on a acquis, et à proportion de la fidélité qu'on a eue à coopérer aux mouvements du Saint Esprit et à suivre sa conduite » (p. 176).

Avec les analyses relatives aux purifications de l'âme, condition nécessaire de l'union, on est transporté dans un climat sanjuaniste. Sur les effets produits dans l'âme par les passions (pp. 148-150), on peut consulter saint Jean de la Croix (*Montée du Carmel*, livre I, ch. VI et suivants). Les traductions de Saint Jean de la Croix, en France, sont de 1621 [19]. Lallemant était instructeur de 1628 à 1631. La catégorie du vide est retenue avec prédilection par notre auteur. Il est inutile et dangereux, nous dit-il, de nous attacher aux créatures « si vides des bien solides », le bonheur qu'elles nous procurent « ne fait que nous affamer au lieu de nous rassasier » (p. 79). « Le coeur a un vide qui ne peut être rempli que de Dieu » (p. 81).

Par-delà la voie des vertus qui est « fatigante et capable de donner du dégoût » (p. 115), c'est en pleine mer que Lallemant lance les âmes, c'est-à-dire sous l'action directe du Saint-Esprit. Le quatrième principe est la docilité à la conduite du Saint-Esprit (pp. 171-247).

L'étude des dons et des fruits est une paraphrase de saint Thomas. Ce n'est pas cette partie qui retiendra notre attention. Ce que nous voudrions souligner — et c'est ici que se manifeste l'originalité de Lallemant — c'est :

— la réfutation des objections que l'on élève contre le principe de la docilité au Saint-Esprit et qu'il réfute en quelques mots décisifs (pp. 173-175). Cette doctrine n'a-t-elle pas une résonance protestante en favorisant l'illuminisme et en dépréciant les oeuvres de la loi? Que devient l'obéissance due aux Supérieurs? La direction spirituelle n'est-elle pas inutile? L'expérience intérieure confirme-t-elle la réalité de ce régime d'inspiration?

---

(19) Pierre Sérouet, *De la vie dévote à la vie mystique*, Et. Carm. 1958, p. 307 et suivantes.

— la primauté qu'il accorde à cette action du Saint-Esprit: « Ainsi notre plus grand souci doit être, non pas tant de lire des livres spirituels, que de donner beaucoup d'attention aux inspirations divines qui suffisent avec peu de lecture... » (p. 178);

— la liberté souveraine de cette action qui choisit d'une façon imprévisible les moyens, les chemins, les itinéraires: « Dans les diverses communications que Dieu fait aux âmes de ses dons et de ses visites, il n'y a point d'ordre certain et limité... » (p. 364);

— l'accélération de la sanctification que produit la soumission à cette influence: « ...ils n'avancent pas beaucoup, et sont surpris de la mort, n'ayant fait que vingt pas où ils en eussent pu faire dix mille, s'ils se fussent abandonnés à la conduite du Saint-Esprit » (p. 180);

— la consolation qu'apporte l'Esprit aux âmes qui ont à supporter cette suprême épreuve du vide qui est la conséquence du renoncement universel: « Le Saint-Esprit nous console dans l'exil où nous vivons ici-bas, éloignés de Dieu, ce qui cause aux âmes saintes un tourment inconcevable; car ces pauvres âmes sentent en elles ce vide comme infini, que nous avons en nous, et que toutes les créatures ne peuvent remplir, qui ne peut être rempli que par la jouissance de Dieu » (p. 184);

— le rôle que jouent les dons du Saint-Esprit dans l'oraison de contemplation (p. 349);

— l'admirable paix qui est le critère le plus sûr de cette divine influence (p. 182);

— les deux points sur lesquels doit porter notre attention: « Il faut soigneusement observer à quoi le Saint-Esprit nous porte le plus, et en quoi nous lui résiston le plus » (p. 248).

Dans « La Vie du Père Louis Lallemant » qui précède *Doctrine Spirituelle*, l'auteur, le Père Champion, montre que

cette existence s'est développée au rythme des dons du Saint-Esprit »; que « le Saint-Esprit fut son maître dans la théologie mystique » qu'il n'apprit pas des hommes; qu'on faisait appel à sa direction et qu'on le consultait « comme l'oracle du Saint-Esprit » (pp. 68-69). Sa doctrine est donc la projection de son expérience personnelle.

2. — Lallemant et Libermann.

Si Lallemant nous intéresse en lui-même par sa spiritualité « spiritaine », il nous intéresse à un autre titre: la *Doctrine Spirituelle* est-elle une source de la spiritualité libermannienne?

Nous savons que la P. Libermann a peu lu: « Je n'ai presque lu aucun auteur spirituel » (N.D., IV, 290, 8 août 1843, à la Supérieure de Castres); qu'il a conseillé la lecture avec réticence (*L.S.*, I, 450; *L.S.*, II, 280-1; 7, 387; 7, 588); que sa connaissance des auteurs était cependant suffisante pour se livrer à des comparaisons, sainte Thérèse et Courbon (*L.S.*, III, 86 et suiv.). Il écrivait à Paul Carron, son ami très cher, en juillet 1838: « Lisez le Père Lallemand (sic), et vous y trouverez tous les principes, ainsi qu'en saint Jean de La Croix. La doctrine est vraie, il s'agit de la mettre en pratique et tout ira bien. Il y aura seulement plusieurs choses à ajouter pour le bien des âmes » (*L.S.*, II, 49).

Il est significatif que, dans une indifférence quasi hautaine pour les livres et les lectures, Libermann se soit arrêté à Lallemant. Il est indéniable qu'on peut enregistrer entre *Doctrine Spirituelle* et ses écrits des coïncidences frappantes, mais on ne peut jamais conclure d'une identité doctrinale à une filiation. Cependant les termes mêmes qu'il emploie laissent entendre que, s'il connaît Lallemant, ses analyses l'ont plutôt confirmé dans ses intuitions qu'elles ne l'ont initié à une méthode ou ne lui ont révélé une spiritualité. Il est certain, enfin, que Libermann a eu une dévotion ardente au Saint-Esprit, dès le début de sa formation cléricale, avant que ne fût posé le problème de la « fusion » de sa Congrégation avec la Société du Saint-Esprit. Dieu le préparait ainsi à cette rencontre.

Si le Père Libermann n'a pas demandé aux systèmes de spiritualité la lumière e la force que d'autres croient puiser en eux, c'est qu'il entendait demeurer intégralement fidèle a l'expérience. Quelle expérience? L'expérience intérieure, celle de l'Esprit-Saint agissant dans l'âme et guidant cette

âme vers le type et le degré de la perfection que le Pére a prévus pour elle dans ses plans miséricordieux de rédemption: l'expérience extérieure aussi, celle des événements qui excercent leur causalité sur le développement de la vie intérieure Il s'éloignait ainsi des abstractions déformantes et se rapprochait de la vie. Aucun plan préconçu, aucune méthode invariable ni pour la vie intérieure qui est un dialogue personnel de l'âme avec Dieu, ni pour l'action apostolique qui est un dialogue de l'homme avec l'événement ([14]).

Le seul maître de l'âme est Dieu, le seul directeur le Saint-Esprit. A M. Lannurieu, le 12 décembre 1841, le P. Libermanni écrit: « Il n'est pas nécessaire que vous voyez votre avancement, car ce n'est pas à vous de vous avancer mais à l'Esprit-Saint, lequel doit être votre guide, et non pas votre propre esprit. Il doit vous suffire qu'il sache comment il vous conduit, et vous n'avez rien d'autre à faire que de suivre toujours ses divines impressions, de croître toujours en désirs et en amour pour votre divin Maître, lui sacrifiant sans cesse toutes les satisfactions de votre âme, pour lui plair uniquement et pour être fidèle en tout ce qu'il vous demande; et cela, par les affections qu'il imprime dans votre coeur, et non par les idées qui vous viennent dans l'esprit, car ce ne sera pas par ce moyen que la grâce se fera sentir dans votre âme. Il faut être indifférent pour toute idée de l'esprit qui n'est pas accompagnée d'une forte impression dans la volonté . . . » (*L.S.*, II, 588-589). Le grand principe est qu'il ne faut rien faire que par le mouvement de l'Esprit-Saint (*L.S.*, I, 68, 85, 406), Esprit de sainteté (*L.S.*, I, 274, 302), Esprit de sainteté de Jésus (*L.S.*, II, 101),

---

([14]) Nous renvoyons à notre travail, en impression chez Desclée de Brouwer, Coll. *Etudes Carmélitaines*: *L'expérience religieuse et la doctrine du Vénérable F. M. P.* LIBERMANN (1802-1852). Dans cette étude nous traitons de sa doctrine du Saint-Esprit: a) 1.ére partie: Ch. VI, *Les Systèmes et l'Expérience Spirituelle;* b) 3.e partie: 4.e section, Ch. I, *Conception libermanienne de l'action.*

L'étude comparative des critères de l'activité naturelle et de l'activité surnaturelle est faite dans la 2.e partie, Ch. III, *La Nature et la Grâce, éléments d'une critériologie spirituelle.*

L. S. - *Lettres spirituelles,* 4 tomes, Poussielque 1889.

qui opère en nous la sainteté qu'il a opérée en Jésus (*L.S.*, II, 407, 410). C'est le seul agent de sanctification (*L.S.*, I, 367), le principe de sacrifice et d'immolation (*L.S.*, II, 465, l'unique mobile et l'unique vie des âmes (*L.S.*, I, 442, 447), qui fait tout en nous (*L.S.*, I, 415). Si le P. Libermann semble parler indifféremment de la présence et de l'action de Jésus ou du Saint-Esprit dans nos âmes, dans les nombreuses lettres il précise, dans la rigueur des formules théologiques, la nature de ces deux Personnes et leur causalité propre dans notre sanctification. « Le Saint-Esprit résidant en personne, au fond de notre âme, par la vertu de notre Seigneur » (*L.S.*, I, 222): « Le Verbe de Vie ne vit en nous que par son Esprit-Saint qui habite en nous » (*L.S.*, II, 516).

L'attitude de l'âme est simple, si elle est difficile: consentir à cette action, suivre ces mouvements de l'Esprit-Saint, et pour cela, s'établir dans le recueillement, car l'Esprit-Saint se manifeste toujours clairement (*L.S.*, I, 104) mais il instruit dans les profondeurs (*L.S.*, I, 447). L'âme s'abandonne totalement à l'Esprit de Dieu par un total renoncement: « Tant que la nature aura encore un souffle de vie, l'Esprit de Notre Seigneur ne pourra vivre parfaitement en vous» (*L.S.*, II, 355). C'est un abandon à Notre-Seigneur et à son Esprit (*L.S.*, I, 503), au divin Esprit de Notre-Seigneur (*L.S.*, II, 92). L'âme ne doit devancer son guide (*L.S.*, II, 220); elle se laisse entraîner (*L.S.*, II, 45-46), pousser et animer (*L.S.*, I, 463). Le P. Libermann est ébloui en contemplant cette action souveraine de l'Esprit de Dieu: « C'est un fleuve de paix et d'amour qui coule en elle, et l'Esprit-Saint y fait de si grandes et de si belles choses, que les anges en sont dans la joie et l'admiration » (*L.S.*, I, 126). « Nous n'aurions plus rien en nous de nous, puisque l'Esprit de Jésus nous remplira, au point qu'il débordera en nous et qu'il en sortira par fleuves, c'est-à-dire avec surabondance, force, gravité, suavité et sans désordre, mais en entraînant tout » (*L.S.*, I, 351). L'âme est enveloppée de l'Esprit-Saint (*L.S.*, III, 13). C'est, pour elle, une vie nouvelle où elle est comme portée (*L.S.*, II, 599);

c'est une ère nouvelle dans son histoire qui devient comme l'histoire de Dieu en elle: la vie de l'Esprit (*L.S.,* III, 575-576). Le P. Libermann souligne l'individualisation de cette action de l'Esprit-Saint: « Je crois que le Saint-Esprit souffle constamment dans la même façon dans la même âme » (*L.S.*, II, 513). Différente selon les âmes, cette action présente une étonnante continuité dans chaque âme particulière. Dans un même texte synthétique il réunit les deux lois de cette divine pédagogie: « L'Esprit divin agit d'une manière uniforme; son action est forte mais suave, elle est unie et n'a aucune agitation, et, de plus, elle tend à l'union avec Notre-Seigneur » (*L.S.,* II, 601).

Si primordiale est l'action du Saint-Esprit en nous, indispensable est le discernement par l'âme et par le directeur de l'existence, de la qualité, de la profondeur et de l'intentionnalité de cette action. A peine le P. Libermann a-t-il écrit: « Je regarde comme un point capital en direction de laisser agir la grâce avec une grande liberté », qu'il ajoute: « distinguer les vrais attraits des faux et empêcher les âmes de s'écarter ou d'éxceder de ces attraits » (*L.S.,* III, 350). Il est convaincu que le Saint-Esprit « se manifeste toujours clairement » (*L.S.,* I, 104) et que « ce qui est nait d'Esprit est esprit » (*L.S.,* II, 126). Ce n'est cependant pas immédiatement et sans des purifications intérieures que l'on a « cette véritable connaissance des choses divines ». « Alors seulement, écrit-il à Paul Carron, vous pourrez commencer à acquérir la vraie prudence chrétienne et le discernement des mouvements de l'Esprit-Saint d'avec les mouvements de la nature ou du démon, soit en vous, soit dans les âmes » (*L.S.,* II, 194). Dans ses lettres de direction, le Vénérable donne des critères psychologiques pour reconnaître l'action de Dieu et la distinguer de l'activité personnelle. Une lettre du 31 décembre 1841 à un séminariste est entièrement consacrée à ce sujet. L'Esprit-Saint agit suavement et fortement et l'esprit propre, aigrement et activement. Quand l'Esprit de Dieu agit, « l'âme est brûlante et au milieu de ce jeu, elle est comme

portée, unie à Dieu, sans trouble, sans inquietude, sans agitation, sans irritation, sans mouvement d'amour-propre, avec un mouvement d'abaissement de soi-même devant Dieu, dans un propre intérieur et devant toutes les créatures » (*L.S.*, II, 598-602). Tout l'art surnaturel du directeur consiste à ne pas substituer ses vues particulières, ses principes, aux modes du Saint-Esprit dans les âmes » (*L.S.*, II, 315); ce qui suppose une connaturalité de son esprit avec l'Esprit de Dieu.

Tout danger de l'illuminisme est écarté puisque l'expérience personnelle du chrétien se réfère à l'expérience normative du Christ, que cette expérience de l'action du Saint-Esprit peut se percevoir par la présence et la convergence de signes déjà indiqués par l'Ecriture, qu'elle se poursuit au sein de l'Eglise qui la contrôle par sa doctrine et ses représentants qualifiés. Les critères suprêmes sont l'humilité du coeur et la ferveur de la volonté.

C'est donc à l'expérience que renvoie le P. Libermann et pour l'oraison et pour la direction. L'oraison est abandon de l'âme à l'Esprit-Saint et non enchaînement à des méthodes, à des règles, à des itinéraires. Dieu est maître de ses dons. Le développement de l'oraison dans une âme ne correspond pas nécessairement à la succession théorique des oraisons telle que les auteurs la décrivent. Il critique M. Courbon qui pèche par excès de systématisation: « Je n'ai jamais vue la suite des choses telle qu'il la dépeint, et je doute que jamais elle ait été vue ainsi. Je ne crois pas que cette marche regulière ait lieu, c'est-à-dire qu'une âme commence par la première oraison, et qu'elle les parcoure toutes jusqu'à la dernière. Il faut rejeter la marche systématique. Cela plait à l'esprit et paraît rationnel; mais il ne s'agit pas de cela . . . » (*L.S.*, III, 101-102). Primat de l'expérience dans la direction: « Si vous voulez un jour bien diriger les âmes, il faut éviter l'esprit systematique. Déterminer une marche suivie à la conduite de Dieu dans les âmes, est dire une chose fausse, si on la détermine en règle générale (*L.S.*, III, 101-102).

Le P. Libermann, dans ces riches analyses, reste en contat intime et constant avec la Sainte Ecriture, la tradition des maîtres de la vie spirituelle. Il traduit surtout une expérience personelle d'une rare profondeur sur laquelle s'est appliqué, pour la comprendre, son esprit intuitif: « Il faut une vie intérieure pour connaître ces choses, une grâce de l'Esprit-Saint et l'expérience; il faut une connaissance expérimentale et non spéculative » (*L.S.*, III, 105).

III. - *De l'Expérience du Christ à l'expérience des Saints.*

Du plan de la théologie dogmatique [15] et mystique [16], passons à l'expérience spirituelle proprement dite. Que serait une théologie qui ne s'achèverait pas en spiritualité? Que serait — la réciproque est non moins importante — une spiritualité qui ne découlerait pas d'une théologie? La théologie pourrait être une science, elle ne serait pas une sagesse, la sagesse que saint Augustin définit *recta via vitae*.

---

(15) Pour la théologie des dons, nous renvoyons aux études générales et spéciales:

a) Dictionnaire de Théologie Catholique, art. *Dons*, de A. GARDEIL, col. 1728-1781.

b) R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les dons du S.E. chez Saint Augustin*, Vie Spirituelle, t. 24, 1930, pp. 95-111.

B. LAVAUD, *Les dons du S.E. d'après Albert le Grand*, Revue thomiste, t. 36 1931, pp. 386-407.

J.F. BONNEFOY, *Le S.E. et ses dons selon saint Bonaventure*, Etudes de philosophie médiévale, t. 10, Paris 1929.

DENYS LE CHARTREUX, *De donis S.S.*, t. 35, Montréal - Tournai, pp. 157-262.

A.M. HENRY, *L'Esprit-Saint*, Fayard 1959.

(16) Dans une perspective plus spirituelle, on consultera:

SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, livre XI, ch. 15.

Le Saint-Esprit, auteur de la vie spirituelle, Cahiers de la Vie Spirituelle, Ed. du Cerf. 1944.

A. COMBES, *Le S.E. dans notre vie spirituelle*, Ed. du Cèdre.

J. GALOT, *L'Esprit d'Amour*, Desclée de Brouwer, 1959.

Mgr. L. M. MARTINEZ, *Le Saint-Esprit*, trad. de l'espagnol, Téqui, 1958.

A. RIAUD, *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes*, Spes 1956.

Mme ARSÈNE-HENRY, née Y. D'ORMESSON, *Les plus beaux textes sur le S.E.*, préface de S.E. le Cardinal Valerio-Valeri, La Colombe, 1957.

L'expérience mystique nous révèle l'action du Saint-Esprit dans le dynamisme de ses dons, que ce soit dans la contemplation, que ce soit dans l'apostolat.

Si l'on parle souvent des relations de Jésus et du Père, il est plus rare qu'on analyse les rapports de l'âme du Christ avec le Saint-Esprit. Et pourtant!

Jésus est prophétisé comme devant être sous le signe de l'Esprit et être envahi par la plénitude de ses dons (*Is* 11 et 61). Conçu par le Saint-Esprit (*Lc* 1,35). c'est par lui qu'il est investi de sa mission au moment de son baptême (*Jn* 1,32). Poussé par l'Esprit dans le désert (*Mt* 4,1) il agit dans la direction constante de cet Esprit au cours de sa vie publique (*Lc* 4,14). L'expérience qu'il fait de cette présence lui procure d'ineffables joies (*Lc* 10,21). C'est sous l'impulsion de l'Esprit qu'il s'offre au Père en sacrifice dans l'effusion de son sang (*Héb* 9,14). Glorifié par lui, son âme entre en possession du Saint-Esprit (*Act* 2,33). Accomplissant la promesse qu'il a faite, il envoie son Esprit au jour de la Pentecôte. Le don de l'Esprit est la grâce par excellence (*Lc* 11,13) et le refus de cet Esprit, le suprême péché (*Mt* 12,32 et *Lc* 12,10). Etienne reproche aux Juifs d'avoir toujours résisté au Saint-Esprit (*Act* 7,51) et saint Paul supplie ses fidèles de ne pas éteindre (I *Th* 5,19) et de ne pas contrister (*Eph* 4,30) l'Esprit [17].

L'Esprit que Jésus a promis et qu'il a donné à son Eglise, agit dans les âmes par la médiation de ses dons reçus au baptême et à la confirmation. C'est un travail qui réserve de rares joies spirituelles que de rechercher les aspetcs, les modes, les effets de cette action chez les saints. Il importe de se livrer à de minutieuses analyses dans une observation *très fine* de l'expérience, au lieu d'introduire dans des cadres préfabriqués des événements, des phénomènes, des expériences sur lesquels la réflexion ne se sera pas appliquée suffisamment. A cette condition seule, la liberté du Saint-Esprit apparaîtra, et, par voie

---

[17] Importance exégétique du beau livre de Dom THIERRY MAËRTENS, *Le de l'Esprit de Dieu,* Desclée De Brouwer, 1959.

de conséquence, l'originalité des Saints. Il est remarquable, en effet, que ceux qui ont le plus insisté sur l'influence du Saint-Esprit (saint Jean de la Croix, Lallemant, Libermann sont aussi ceux qui se sont le plus défiés des systèmes, des méthodes et des techniques et ont le plus fortement affirmé et reclamé la liberté intérieure: *Là où est L'Esprit de Dieu, là est la liberté* (2 *Cor* 3,17).

A l'école de saint Thomas, plusieurs dominicains ont recherché, dans les Saints de leur Ordre, le moment et le mouvement de cette divine influence ([18]). *La Vive Flamme d'Amour* est le plus beau témoignage qui ait été rendu au Saint-Esprit et la plus éblouissante description qui ait été tentée de cette théophanie. Dans l'Ecole Française, à la suite de saint Paul, M. Olier, dans ses écrits, situe et exalte cette fonction sanctifiante et divinisante de la trosième Personne ([19]). Les réactions de Thérèse Martin, au moment de la Confirmation, 14 juin 1884, sont tout à fait exceptionnelles et étaient le signe avant-coureur de l'itinéraire futur: « Peu de temps après ma première Communion, j'entrais de nouveau en retraite pour ma Confirmation. Je m'étais préparé avec beaucoup de soin à recevoir la visite de l'Esprit-Saint, je ne comprenais pas qu'on ne fasse pas une grande attention à la réception de ce sacrement d'Amour » ([20]). Le Saint Curé d'Ars, qui apprit, selon les déclarations formelles du grand orateur, au Père Lacordaire à connaître le Saint-Esprit, lui qui n'avait lu ni les Pères ni les théologiens, se mit à l'école du Maître intérieur et il en a parlé

([18]) A. Gardeil, *Les dons du S.E. dans les Saints dominicains*, Paris, 1903.
H. Paissic, *Le S.E. dans la doctrine de sainte Catherine de Sienne*, dans Cahiers de la Vie Spirituelle, *Le S.E., auteur de la vie spirituelle*, 1944.

([19]) J.E. Ménard, *Les dons du S.E. chez M. Olier*, Montréal, 1951.

([20]) *Documents autobiographiques*, p. 87 - On consultera avec profit: A. Riaud, *L'action du S.E. dans l'âme de Thérèse enfant*, dans la dévotion au Saint-Esprit, oct. 1959, pp. 1-12, et Annales de Sainte Thérèse de Lisieux, juin 1959.

([21]) Bernard Nodet a groupé les textes dans Jean-Marie Vianney, *Curé d'Ars, sa bensée, son coeur*, Ed. Mappus, 1958, pp. 54-58.
On ne saurait oublier la belle étude de Mgr H. Convert, *Le Saint Curé d'Ars et les dons du Saint-Esprit*, Vitte, 1933.

avec une fréquence, une saveur, un enthousiasme, une fraîcheur d'images qui doivent être soulignées. « Quand on a le Saint-Esprit, le coeur se dilate, il se baigne dans l'amour divin » ([21]). Dans sa pénétrante étude sur Elisabeth de la Trinité, le Père Philipon n'a pas manqué de consacrer un chapitre au rôle des dons dans son expérience et sa doctrine ([22]).

DUC IN ALTUM!

Sur le petit bateau à sept voiles, que l'âme s'avance sur les flots de l'amour divin! Elle ne sait où elle va, mais elle connaît Celui qui la guide. C'est une expérience imprévisible, ce n'est pas une aventure, puisque « tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour en la Sainte Eglise » ([23]), et que, selon la confidence suprême de Thérèse de Lisieux, nul ne saurait se repentir de s'être livré à l'Amour.

([22]) M.M. Philipon, *La doctrine spirituelle de Soeur Elisabeth de la Trinité*, Desclée De Brouwer, ch. VIII, pp. 217-259.

([23]) Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, préface.

Le délicieux petit livre de M.D. Poinsenet, *Les sept voiles de mon bateau*, Desclée De Brouwer, plaquette pour les enfants.

P. Evode Beaucamp O.F.M.

OSÉE 4-14,1
PROBLEME DE LA DIVISION DU TEXTE [1]

Les chapitres 4-14 du livre d'Osée comptent parmi les pages les plus difficiles de la Bible. Aussi ne retiennent-ils guère l'attention des commentateurs, qui préfèrent s'attarder à l'étude des trois premiers chapitres [2], au risque d'augmenter le nombre des romans inutiles qu'a fait naître la fameuse question du mariage du prophète. L'obscurité de cette partie du livre tient certes, en grande partie, au mauvais état du texte, en même temps qu'à l'archaisme et au particularisme dialectal de la langue [3]. A toutes les difficultés d'ordre grammatical ou philologique, cependant, s'ajoute ici le fait que les critiques s'avouent impuissants à découvrir l'ordonnance logique du discours: « The difficulties in discovering a logical outline for chapter 4-14, coupled with the indeniably corrupt text, have caused many to resort to wholesale textual emendations, some of which are seemingly absurd » [4].

L'exégèse moderne nous semble d'être trop vite résignée à l'idée d'un manque total de cohérence dans la composition du livre d'Osée. Réduisant ce livre à un agglomérat inorganique de petites unités détachées, elle s'est engagée dans une voie sans issue. Le procès, à notre avis, serait donc à reprendre. Sans prétendre que toutes les difficultés de l'écrit inspiré s'en trouveraient levées, nous pensons que leur solu-

---

(1) La fin du livre 14, 2-10, dont beaucoup discutent l'authenticité, représente de toute manière, un morceau indépendant, étranger au plan de 4,1-14,1. Nous adoptons, pour les références bibliques, le système vulgarisé en France par la Bible de Jérusalem.

(2) On se rend compte du fait, en particulier, en constatant la proportion des références tirées, dans un même livre, des chapitres 1-3, par rapport à celles des chapitres 4-14. Voir, par exemple, l'index des passages cités dans le livre de N. Snaith, *Mercy and sacrifice,* a Study of the book of Hosea, Londres, 1953, p. 135.

(3) Voir sur ce point l'étude classique de H. S. Nyberg, *Studien zum Hosea,* Uppsala, 1935.

(4) Thomas o Hall, *Introduction to Hosea,* in *Review and Expositor,* 54 (1957) 509.

tion pourrait en être hâtée; car les conjectures des critiques, sur des points de détail prennent d'autant plus de poids qu'elles s'intégrent dans de saines et solides perspectives d'ensemble. Si, par ailleurs, la question n'offre aucune incidence dogmatique, il est bien clair que de mauvaises divisions du texte risquent de dénaturer le message de l'auteur sacré.

Traiter de la division ou du plan d'un écrit inspiré, c'est aborder un problème dont les anciens ne soupçonnaient guère l'importance. La liturgie synagogale ou chrétienne coupait le texte selon les nécessités de la lecture publique, sans trop se soucier du lien des différents morceaux entre eux. Il en va tout autrement aujourd'hui, du fait que les chrétiens ont le Livre Saint entre les mains. Pour qu'ils puissent le lire avec profit, on ne saurait se contenter de leur traduire, verset par verset, l'original hébreu ou grec, on doit encore leur mettre en évidence la structure logique de l'écrit, de telle sorte qu'ils en suivent le développement de la pensée. Puissent ces quelques pages apporter ainsi leur contribution à une meilleure présentation d'un des livres les plus difficiles de l'Ancien Testament.

A) *Etat de la question.*

Depuis plus de cent ans, on peut voir s'accuser parmi les exégètes, la tendance à découper le texte d'Osée en morceaux de plus en plus nombreux et courts afin de découvrir des unités de lecture qui satisfassent aux exigences de notre logique. Ewald, vers 1840, divisait les chapitres 4-14 en trois parties se répondant harmonieusement: Anklage (4,1 - 6,11a), Strafe (6,11b - 9,9), Ermahnung und Trost (9,10 - 14,10). 40 ans plus tard, Nowak ne se donnait déjà plus la peine de chercher un lien organique entre les six livrets dont, selon lui, se composerait le livre. Marti, en 1904, distinguera 12 morceaux au lieu de six; on passera de 12 à 17 avec Sellin en 1929, puis à 18 avec Lippl et Theiss (1917), 19 avec Eissfeld ([5]), 20, avec Coppens ([6]). Weiser et Snaith ([7]) en compteront bientôt 28, tandis que le commentaire de Robinson-Horst battra tous les records en montant jusqu'à la soixantaine.

Ce morcellement apporte-t-il à l'oeuvre du prophète la clarté qu'on en espère? La série de titres bien frappés que J. Steinmann ([8]) donne

---

([5]) *Einleitung in das alte Testament,* Tübingen, 1956, pp. 469-470.

([6]) *Les 12 petits prophètes, bréviaire du prophétisme,* Introduction à l'étude historique de l'A.T., Bruges-Paris, 1950, pp. 18-19.

([7]) *Amos, Hosea and Micah,* Londres, 1956, pp. 63-82.

([8]) *Le prophétisme biblique des origines à Osée,* Paris 1959.

aux soi-disant oracles d'Osée pourraient, sur ce point, nous laisser quelques illusions; mais ici la magie du style vient couvrir les failles et masquer habilement les heurts. Plus exigeant, Robinson-Horst ne s'estime pas, quant à lui, encore satisfait. Il ne voit dans ces dits isolés du prophète que des restes fragmentaires de discours irrémédiablement perdus. Emil Bella (9) semble se rallier à cette solution désespérée et désespérante. Un siècle de travaux et de recherches aurait ainsi conduit à cette conclusion que les chapitres 4-14 du livre d'Osée ne représentent, comme toute, qu'une collection de débris ramassés dans n'importe quel ordre.

Sans doute ne songe-t-on guère aujourd'hui à remettre en question le caractère disparate de ces chapitres: « 4-14 is a loosely composed collection of oracles », affirme Bentzen (10); « eine aneinanderreibung von Sprüchen und Gedichten » dit Eissefeld (11); « une série de menaces et d'invectives assemblées sans grand principe directeur », conclut Gelin (12). On sent toutefois se faire jour, parmi les exégètes contemporains, une tendance nouvelle. Beaucoup semblent disposés à admettre qu'une intuition générale a pu diriger l'agencement d'une partie du livre, sinon celui du livre tout entier. 9,10 - 14,9 apparaît ainsi comme une collection de poèmes sur le passé d'Israël, une véritable méditation sur l'histoire du peuple élu (Gelin). Dhorme, plus profondément encore, fait de tout l'ensemble 4-14 le procès de Yahvé à Israël, procès qu'E. Bella appelle « Monologue Gottes ».

Pourquoi ce procès de Yahvé, ce monologue divin ne pourraient-ils être d'une seule venue? Pourquoi devraient-ils se trouver composés de pièces d'étaches et disparates? Du génie littéraire du prophète n'attendrait-on pas plutôt de longues parénèses, de grands discours lyriques dans le genre du chapitre 2 ? Le message d'Osée, de fait, possède une toute autre forme que celui d'Amos ou Isaie. Son livre contient des « Scheltreden », des « Speechs of reproach », mais non point des oracles, comme on le prétend trop généralement; on chercherait en vain la formule d'introduction: « Ainsi parle Yahvé », et la conclusion « oracle du Seigneur Yahvé » ne se rencontre qu'une seule fois (13). Pourquoi les scribes les auraient-ils supprimées? Pourquoi n'auraient-ils point con-

---

(9) *Die Botschaft der Propheten,* Tübingen, 1958, p. 98, note 2.

(10) *Introduction to the old Testament,* Copenhagen, 1952, pp. 130.

(11) *Op. cit.,* p. 469.

(12) *Introduction à la Bible,* sous la direction de A. Robert et A. Feuillet, Tome I, Tournay 1957, p. 494.

(13) 11, 11. Ce verset, d'ailleurs, est d'authenticité douteuse.

servé le cadre historique et géographique de chacun de ces oracles? (14) Ce fait, contraire à toutes les lois de la tradition orale, s'explique d'autant moins que le bloc 4-14 paraît avoir trouvé sa forme essentielle peu après la mort d'Osée » (15).

Un tel présupposé, il est vrai, a contre lui l'aspect chaotique du téxte que nous possédons. C'est là un fait universellement reconnu. Saint Jérôme ne définit-il pas déjà notre prophète « commaticus et quasi per sententias loquens »? Le chapitre 4, par exemple, débute par une interpellation directe aux enfants d'Israël: « Ecoutez la parole de Yahvé »; puis, sans transition, le prophète s'en prend au prêtre: « c'est à toi, prêtre que j'en ai » (v. 4): Israël est ensuite évoqué de nouveau, mais à la 3e personne: « tous tant qu'ils sont, ils ont péché contre moi (v. 7) »; quelques versets plus loin, Osée s'adresse à lui à la 2e personne: « C'est pourquoi si vos filles se prostituent... » (v. 13), pour reprendre immédiatement: « car eux-mêmes vont à l'écart avec les prostituées » (v. 14). De tels changements de personne à l'intérieur d'un même discours sont incontestablement fort durs, d'aucuns diront même « intolérables » (Marti). Les ruptures de rythme ne sont pas moins brutales. Ainsi la mesure des versets 7,3 - 7 contraste violemment avec celle de 7,1 - 3 et 7,8 ss, comme l'a fort justement souligné Sellin.

Le poids d'un tel argument n'est cependant pas aussi décisif qu'on se l'imagine au premier abord. Des pièces poétiques les mieux construites de l'Ancien Testament présentent des heurts du même genre: le psautier, en particulier, est plein de changements de personne difficilement expliquables. En ce qui concerne le livre d'Osée, on peut d'ailleurs en sens contraire faire valoir un balancement strophique impressionnant, comme l'a récemment prouvé H. Frey (16). Nous ne suivrons sans doute pas en tout point ce dernier auteur, dont les vues nous paraissent quelque peu systématiques. Qu'un tel essai toutefois ait été tenté, et ce avec un certain succès, démontre à soi seul que le livre d'Osée n'est pas aussi fragmentaire que jusqu'ici l'exégèse moderne l'a prétendu.

De toute manière, si chaotique qu'il apparaisse, le texte n'offre aucune base objective pour un découpage en petites unités littéraires.

---

(14) Seul 9, 1-6 évoque un cadre liturgique un peu précis, une fête des Tabernacles. Encore ne faudra-t-il point trop vite rapprocher ce texte, des oracles d'Amos où il est fait allusion à la même fête, ainsi que le tentent Sellin et H. Schmidt. Osée n'interpelle pas, comme Amos, directement les foules; il s'adresse seulement de manière vague à l'ensemble d'Israël.

(15) A. Gelin, Art. *Osée*, in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, col. 935

(16) *Der Aufbau der Gedichte Hoseas*, in *Wort und Dienst*, Jahrbuch der theologischen Schule, Bethel, 1957, pp. 9-108.

Les morceaux que détachent les auteurs n'ont en fait ni commencement ni fin; aucune formule n'en marque le début ou la conclusion et l'on chercherait là en vain quelque chose, soit dans le mouvement de la pensée, soit dans la structure rythmique, qui nous donne véritablement, impression qu'on se trouve en face d'un tout cohérent. On nous fait lire par exemple des discours, qui commenceraient par: « et eux », ou « mais eux » (ainsi en 6,7); et, à ce propos, Marti remarque, non sans quelque candeur: « das bei Hosea gerne zu anfang steht ». Est-ce vraiment dans l'esprit du prophète qu'a germé l'idée étrange de débuter ainsi des harangues?

Pour isoler les différents éléments dont se composerait le livre, on en est finalement réduit, faute de critères plus objectifs, à s'en tenir à la diversité des sujets abordés. H. Schmidt [17], per exemple, sépare 5,8-15 de 6,1-6, simplement parce que, dans le premier passage, il est question d'opposer la recherche de Yahvé à l'alliance avec l'Assyrie tandis que, dans le second, le prophète veut souligner la supériorité de l'amour sur les sacrifices. Parce que les deux versets 8,4 ab et 9,11a se relient mal à ce qui précède ou à ce qui suit, Robinson-Horts n'hésitera pas à en faire des fragments indépendants. Une méthode est dangeurement subjective, car rien ne prouve que la pensée du prophète obéit aux exigences de notre logique moderne. Pour les exégètes, sacrifices, fêtes agraires, culte sur les hauts-lieux, veau de Béthel, institution monarchique, alliance avec l'étranger, constituent autant de griefs distincts, alors qu'Osée y voit la manifestation d'un seul et même esprit de prostitution et les fait tomber sous le coup d'une unique condamnation: « Pendant de longs jours, les enfants d'Israël resteront sans roi, sans chefs, sans sacrifices, sans stèle, sans éphod et sans téraphim » (3,4).

Ces divisions arbitraires, finalement, risquent de fausser le sens même du message d'Osée. La Bible de Jérusalem, par exemple, donne a la seconde partie du livre le titre général: « Crimes et Châtiments », titre qui fait imprudemment rêver au sujet d'un certain roman de Dostoiewski. A parcourir malheureusement la liste des sous-titres, on s'apercevra qu'il ne s'agit en fait que d'une série de menaces et d'invectives contre les rois, les prêtres ou les lieux de culte. On est en droit de se demander alors quel profit les chrétiens de notre temps pourront tirer d'une telle lecture. Cette banale et fastidieuse alternance de griefs et de punitions annoncées s'avère le maigre fruit que l'exégèse a su recueillir d'un excessif et systématique morcellement de l'écrit inspiré. Ce faisant, elle est passée à coté de l'essentiel; elle n'a pas en-

---

(17) *Hosea,* 6, 1-6, SELLIN, *Festschrift,* pp. 111-126.

tendu la plainte douloureuse de Yahvé voyant son peuple courir à son irrémédiable perte, l'ultime et poignant appel d'un amour que rend impuissant l'infidélité des élus ([18]).

B) *Plan proposé.*

Nous n'avons évidemment pas l'intention de reprendre ici, point par point, toute l'exégèse du livre. Nous voulons simplement montrer qu'en partant des seules données objectives qu'offre le texte, on obtient de grands ensembles cohérents où la pensée du prophète paraît se développer selon une logique pleinement satisfaisante. Par données objectives, nous entendons principalement les formules qui marquent des débuts de harangues: « Ecoutez la parole de Yahvé » (4,1; 5,1) — « Sonnez du cor à » (5,8) — « Embouche la trompette » (8,1) etc. Pour établir se plan, nous avons donc commencé par chercher à découvrir les « incipit » ou débuts de discours; puis nous nous sommes assurés que chaque incipit commandait un poème bien structuré obéissant à une unique intuition fondamentale et se terminant, avant l'incipit suivant, par une conclusion adéquate. Il résulte de cette enquête qu'Osée 4-14,1 se trouve constitué de 5 grands poèmes ou groupe de poèmes qui s'articulent comme suit:

1) *4,1 - 5,7 Fatales illusions d'un culte perverti.*

a) Premier avertissement: ch. 4

4,1-3	Tout va mal, faute d'une vraie connaissance de Yahvé.
4-8	La responsabilité en retombe sur l'enseignement des prêtres.
9-14	Le culte qu'Israël voue à son Dieu est en fait un culte de prostitution.
15	(sans doute inauthentique)
16-19	Yahvé ne protège plus Israël, qui, de ce fait, est condamné à mort.
5,1	Prêtres et rois ont engagé Israël sur la mauvaise voie.
2-4	Cette voie est une voie de prostitution.
5-6	En dépit des sacrifices qu'on lui offre, Yahvé se déclare contre son peuple et l'abandonne à son triste sort.

([18]) C'est ce sens du livre d'Osée que nous avons essayé de mettre en lumière dans notre livre; *Sous la main de Dieu, Le Prophétisme et l'Election d'Israël*, Paris. 1956, ch. Osée, pp. 49-70.

S'ils ne forment pas deux blocs aussi rigoureusement parallèles que le voudrait H. Frey, ces deux discours qui commencent par « écoutez », ont une structure identique et développe la même pensée: les cultes agraires n'assureront pas à Israël la vie et la prospérité qu'il en attend. Yahvé, en effet, ne reconnaît point la valeur de semblables pratiques. La prostitution « sacrée » n'est, à ses yeux, qu'une vulgaire prostitution; c'est bien en vain qu'on en espère une resurgence des forces de la vie. En offrant des sacrifices sur les hauts-lieux, on ne fait que manger de la viande et les péchés dont meurt le peuple n'en seront pas « couverts ». Israël, de ses autels, ne tirera donc que confusion (4,19); son Dieu ne le protègera plus; la multitude de ses sacrifices ne le sauvera point de la dévastation prochaine (5,6).

Il est fort probable que le chapitre 4 est surchargé, ce qui pourrait expliquer les changements de personne abrupts, que nous signalions plus haut. La logique du discours ne s'en trouve point cependant substantiellement altérée.

2) *5,8-7,16 Faute d'un vrai repentir, Israël ne conjurera pas l'imminente catastrophe.*

5,8-11	La trompette sonne l'alarme.
12-15	Le coup vient de Yahvé. Aucune aide étrangère ne permettra de l'esquiver. (on remarquera la symétrie des deux strophes: 5,12-13 et 5,14-15).
6,1-6	Pénitence publique et réponse de Yahvé.
6,7-7,2	Au lieu d'un repentir vrai, Israël ne montre qu'obstination et violence. (on remarquera la symétrie des deux strophes, 6,7-10 et 6,11b-7,2).
7,3-13b	En fuyant ainsi Yahvé, Israël court à sa perte, fin de la monarchie: 7,3-7 recours épuisants et vains à l'étranger: 7,8-13b. (remarquer les 2 strophes symétriques: 7,8-10 et 7,11-13b)
7,13c-16	Par son manque de sincérité, Israël paralyse l'amour miséricordieux de Yahvé. (remarquer les 2 strophes symétriques: 7,13c-14 et 7,15-16).

Avec l'ordre de sonner l'alarme, on a évidemment le début d'un nouveau discours, discours que rien n'interrompra jusqu'à l'annonce d'un autre coup de trompette, lancé cette fois par le prophète (8,1). Le morceau ainsi délimité, présente une solide unité de pensée et la suite des idées y est excellente. L'alerte est donnée: c'est la guerre entre Juda et Israël (guerre syro-éphraïmite de 734): Yahvé commence par se présenter comme étant lui-même à l'origine des malheurs qui vont s'abattre sur les deux royaumes; il serait donc vain d'aller appeler à l'aide quelque puissance étrangère: c'est de sa seule miséricorde que dépend le salut. Israël entonne alors la lamentation publique de circonstance: mais Yahvé répond qu'il ne pourra rien faire tant que le repentir de son peuple ne sera pas pleinement sincère. Son désir de pardon, en effet, se trouve comme paralysé par la vue des mensonges et violences qu'Ephraïm étale partout à la ronde. Obstiné dans son mal, Israël supportera les conséquences de son attitude, il en mangera les fruits: la monarchie sombrera dans le sang et le pays épuisera le reste de ses forces à se chercher en vain des alliés. La conclusion 7,13c-16 résume ainsi toute la pensée du discours: « Je voudrais les racheter... Ils me répondent par le mensonge... On rira bien d'eux au pays d'Egypte ».

L'unité de ce beau poème a échappé à l'attention de tous les commentateurs. Certains (Sellin, Eissfeldt), cependant, ont bien vu que la pénitence publique faisait logiquement suite à l'annonce de la calamité menaçant Ephraïm et Juda. Mais aucun n'a remarqué que le « et eux » du verset 6,7 introduisait la réponse négative d'Israël aux conditions posées par Yahvé pour l'octroi du salut. Cette seconde partie, 6,7 - 7,6, représente, il faut l'avouer, un des passages les plus difficiles du livre: ceci explique que le mouvement de la pensée n'en ait pas été saisi. H. Frey a certes justement mis en évidence la construction parallèle des deux strophes 6,7-10 et 6,11b - 7,2; il situe, en revanche, les versets 7,3 - 13b dans un autre contexte. Nous serions prêts à lui donner raison s'il fallait y lire, comme on le fait généralement, un nouvel énoncé des griefs de Yahvé contre Israël: meurtres des rois et recours à l'étranger. Les verbes à l'imparfait semblent indiquer, en réalité, qu'il ne s'agit pas d'un reproche mais d'une menace, Yahvé faisant entrevoir ainsi la conséquence du refus de conversion stigmatisé précédemment. Les anciens, en effet, considéraient l'anarchie comme un retour au chaos originel, ce qui ne pourrait manquer de se produire si Dieu abandonnait son peuple (voir *Is* 3,1-2). Les coups d'état

multipliés et les appels désespérés à l'étranger doivent donc être considérés ici comme le signe du désarroi d'Israël, une fois que Yahvé l'aura laissé à son triste sort. C'est d'ailleurs ce qu'exprime le dernier vers, conclusion de tout le morceau: « Malheur à eux, car ils ont fui loin de moi » (7,13).

3) *8,1 - 9,9 Perspective d'une rupture de l'Alliance.*

8,1-3	Israël a rompu l'Alliance.
4-6	L'institution monarchique est condamnée.
7-8	La vie va s'arrêter.
9-10	(Vers corrompus).
11-13	Loin de couvrir le péché, les sacrifices le multiplient.
9,1-6	Les réjouissances de la fête prélude à l'exil loin de la terre.
7-9	Israël proteste et persécute le prophète.

La trompette retentit encore: cette fois, c'est le prophète qui donne l'alerte. L'Alliance même entre Yahvé et Israël se trouve menacée; ce dernier a beau protester de sa fidélité, c'est lui qui l'a rompue par son obstination au mal. Que pourrait-il espérer désormais de la fête de Yahvé, puisque Yahvé n'est plus avec lui? En fait de paix et de prospérité, il ne doit s'attendre qu'à une ruine prochaine: le système monarchique va s'écrouler, la vie ne renaîtra plus, le péché sème partout la malédiction et finalement le peuple élu sera obligé de quitter le sol donné par son Dieu. Une nouvelle allusion au prophète conclut le discours. Il a sonné l'alerte; mais, au lieu de tenir compte de l'avertissement, Israël bafoue et persécute celui qui le lui porte.

H. Frey, à notre connaissance, est le seul qui ait vu l'unité de ce morceau. Bien des auteurs ont sans doute remarqué qu'il était question en 9,1-6 de la fête des Tabernacles, fête du Nouvel An, dite fête de Yahvé. Ils n'ont pas soupçonné, cependant, qu'il pouvait y avoir une relation entre cette fête et l'annonce d'une rupture de l'Alliance. Le fait est d'autant plus surprenant que certains d'entre eux, Weiser en particulier, ont passé une partie de leur vie à prouver l'insertion du rite de renouvellement de l'Alliance dans le programme de cette fête des Tabernacles, la Fête par excellence ([19]).

([19]) Pour cette fête du renouvellement de l'Alliance, voir: *Dt* 27; *Jos* 8, 32-35; 24; *1 R* 8, 54, 61; *2 R* 11, 17; 23, 2-3; *Ne* 8; *Ps* 81 et 95. Cf. notre étude: *La théophanie du psaume* 50, in *Nouvelle Revue Théologique*, Tome 81, 1959, pp. 897-915.

4) *9,10 - 10,15 Une belle aventure qui a tourné court.*

9,10-17 Le raisin du désert.
Yahvé rejette comme abominable, le fruit délicieux ramassé au désert.

10,1-8 La vigne autrefois prospère.
Les premiers succès vont se changer en ruine totale, la richesse ayant obscurci le coeur d'Israël.

9-10 (hors contexte).

11-15 La belle génisse.
Mis au travail, comme une belle génisse au labour, Israël n'a pas produit le fruit que Yahvé en attendait.

Yahvé a été vite dégoûté du fruit qu'il avait ramassé dans le désert, et qui alors lui avait paru délicieux. La sédentarisation (v. 10) et plus tard l'institution de la monarchie (v. 15) donnèrent le signal de l'apostasie. Abandonné de son Dieu, Ephraim verra sa vie tarir, et ses fruits se dessécher. Ses débuts, pourtant, avaient été brillants. Il avait été au commencement une vigne envahissante et couverte de grappes. Sa richesse même a égaré son coeur. Yahvé va renverser maintenant les autels et briser les images où il met sa confiance; « alors ils diront aux montagnes: couvrez-nous! et aux collines: tombez sur nous! » (10,8). En mettant enfin son peuple au travail, comme une belle génisse attelée pour le labour ([20]), Yahvé attendait des fruits de justice, il n'a récolté que de l'iniquité.

Ces trois belles images, fruit du désert, vigne prospère et génisse attelée, appartiennent à un même discours et développent un thème identique: les débuts prometteurs d'Israël et la fin lamentable qui l'attend. Ce discours forme la première partie de la grande méditation sur l'histoire qui termine le livre d'Osée. Le chapitre 11, selon nous, n'appartient pas à ce groupe homogène d'images champêtres, comme le voudrait H. Frey. La pensée, en effet, en demeure assez différente; Yahvé y évoque ses efforts désespérés pour reprendre en main son peuple, ce qui est précisément le sujet de la suivante et dernière série de poèmes.

([20]) Le temps des verbes s'oppose à ce qu'un tel travail puisse être considéré comme une punition, ainsi que le suppose la Bible de Jérusalem.

5) *11,1 - 13,8. Vains efforts de Yahvé pour reprendre en main son peuple.*

a) 11,1-12,2	L'amour paternel impuissant.
11,1-2	Echec d'un premier appel.
3-4	Efforts faits pour tenir en main Israël.
5-7	Lamentables conséquences de son refus. (le versets 5 et 7 sont corrompus).
8-9	Yahvé s'émeut à la pensée de devoir sévir.
10-11	Perspective de rétablissement (authenticité discutée).
12,1-2	Israël ne veut rien savoir.
b) 12,3-15	Procès de Jacob [21].
3	Annonce du procès.
4-5	Après ses premiers excès, Jacob implore son pardon.
6-7	Consignes divines de justice et d'amour.
8-9	Trafics malhonnêtes d'Ephraim.
10-11	Une fois encore Yahvé offre son salut [22].
12	Israël s'enfonce dans son mensonge.
13-14	Yahvé a tout fait pour réparer les erreurs de Jacob.
15	Il récoltera les fruits de sa résistance obstinée.
c) 13,1-8	Le fruit de l'infidelité.
1	Le culte des baals a sonné le déclin de la grandeur d'Israël.
2-3	Il n'en continue pas moins à courir après la vanité qui l'emportera.
4-6	Yahvé l'a pris en charge dans le désert. Israël, une fois rassasié, a oublié.
7-8	La vengeance de l'amour outragé.

Après s'être plaint de l'échec de son premier amour, Yahvé maintenant évoque les efforts qu'il a vainement tentés pour ramener à lui l'infidèle. Ainsi, entendons-nous dans ces trois poèmes le même cri : « Et moi pourtant qui... ». Dans une des plus beaux passages du livre, Yahvé

---

(21) Pour l'unité de ce passage, voir en particulier l'étude de: TH. C. VRIEZEN, *La tradition de Jacob dans Osée* XII, in *Oudtestamentische Studien,* I, Leiden, 1941, pp. 64-78.

(22) En traduisant: « Et par les prophètes je donnerai la mort », la Bible de Jérusalem nous semble commettre un grave contre-sens. Il ne s'agit point ici d'un menace, mais bien au contraire d'une promesse; Yahvé annonce qu'il « parlera encore en paraboles », c'est-à-dire qu'il demeurera présent au milieu de son peuple, qu'il communiquera sa volonté par la bouche des prophètes.

rappelle d'abord son amour paternel pour Israël enfant. Or ce peuple qu'il a entouré de tant de sollicitude se trouve désormais condamné à périr. En y songeant, Yahvé en a comme le coeur retourné. Que faire pourtant, puisqu'à l'amour de son Dieu Israël préfère le mensonge?

Dans le procès qui suit, au chapitre 12, la suite des idées est plus difficile à saisir. Yahvé y rappelle les multiples tentatives qu'il a faites pour remettre sur la bonne voie le patriarche Jacob, dont l'histoire annonce déjà la perversité du peuple qui en porte le nom. La sollicitude amoureuse de Yahvé et la résistance de son élu s'opposent ici sous forme de thèse et d'antithèse: 12,4-7 et 8-9; 10-11 et 12; 13-14 et 15.

La chute vertigineuse d'Israël conduit Yahvé à protester, dans le 3e poème, contre l'ingratitude et l'infidélité obstinées de son peuple. En termes passionnés, il laisse entrevoir la vengeance de son amour outragé: « Je fondrai sur eux comme une ourse privé de ses petits; je déchirerai l'enveloppe de son coeur » (13,8).

Le premier de ces trois poèmes s'achève, selon nous, en 12,2 et non avec la fin du chapitre 11, comme le supposent la plupart des auteurs. Le « mensonge » d'Israël, dont parlent les versets 12,1-2, constitue, pour le livre d'Osée, la réponse ordinaire du peuple élu aux gestes d'amour de son Dieu. Sans cette conclusion, d'ailleurs, le chapitre 11 reste en l'air, se terminant par une promesse de rétablissement qui détonne dans le contexte. L'annonce d'un procès de Yahvé à son peuple, en 12,3, forme d'autre part un excellent début de poème. L'idée que le chef d'accusation doit précéder l'ouverture de ce procès, idée exprimée en particulier par Sellin, demeure pour le moins étrange, d'autant qu'ensuite le reste du discours fait entendre l'énoncé des griefs. Les critiques se sont ici laissé influencer par la division du texte en chapitres, dont on sait pourtant le caractère tardif et artificiel.

Conclusion 13,9 - 14,1 La fin de l'aventure.

13,9	Yahvé va détruire Israël.
10-11	Chute de la monarchie.
12-13	Le péché pésera sur le pays comme une malédiction.
14	?
15	La mort de l'arbre Israël.
14,1	Il ne laissera pas de survivants.

Cette vision de mort paraît conclure tout l'ensemble 4-14,1. Ce passage, de fait, ne semble rien ajouter aux poèmes qui le précèdent immédiatement; on y retrouve, par contre, les menaces déjà formulées

dans le reste du livre: chute du système monarchique, la malédiction du péché, la mort totale. Le verset 14 a donné lieu aux interprétations les plus contradictoires. Pour tenter de résoudre ce difficile problème, il nous faudrait sortir des limites du présent article.

Lu dans cette perspective, le message d'Osée prend une force et un mordant que le temps n'a en rien émoussés. Cet ultime appel de Yahvé vers son peuple au bord de la tombe, ne fait-il point songer aux pleurs de Jésus sur Jérusalem: « Ah! si en ce jour, tu avais compris le message de paix! » Un tel cri d'ailleurs n'est pas seulement émouvant; il peut être encore assez puissant, aujourd'hui, pour faire reculer, près de l'abîme, ceux qui se sont engagés sur la voie du reniement. Où vont-ils? Qu'espèrent-ils? Ne mesurent-ils point ce que sera pour eux demain l'épais et irrévocable silence de Dieu? Pour les sauver, il suffirait peut-être d'un instant d'émotion, d'une larme furtive, au souvenir du temps où ils aimaient et où isl étaient aimés.

P. Angelo Perego S.I.

ESISTE UN SOSTITUTIVO DEL BATTESIMO PER LA GIUSTIFICAZIONE DEI BAMBINI?

Anche per i bambini la giustificazione non è solo vera remissione del peccato originale, ma anche interna rinnovazione dell'anima, mediante il dono divino della grazia santificante, le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo. In passato si è disputato, se anche i bambini ricevessero l'infusione delle virtù nel momento della giustificazione. Ma già nel secolo XIII era dottrina comune l'opinione affermativa (1), ed oggi più nessuno ne dubita. Così pure è pacifico che anche per i bambini giustificati vale quanto è insegnato nel trattato *De gratia* sulla partecipazione alla natura divina e la filiazione addottiva e il diritto alla vita eterna, cioè sugli effetti mirabili della grazia, che essi ottengono nel momento della giustificazione.

Le questioni proprie della giustificazione dei bambini si riducono a due: quella del *modo* e quella dei *mezzi*, con cui possono essere giustificati. La prima questione non esige una speciale trattazione, perchè è ovvio che la giustificazione dei bambini non può avvenire, escluso un miracolo, se non *passivamente*. Il bambino è incapace di operazioni razionali e non può, di conseguenza, collaborare con la grazia attuale per prepararsi a ricevere volontariamente la grazia e i doni ad essa congiunti. Nè, ricevuta la grazia della giustificazione, è in potere del bambino di aumentarla con le buone opere. Solo *ex opere operato,* cioè solo nel caso che al bambino fossero amministrati i sacramenti della confermazione, dell'Eucaristia e dell'ordine, gli unici dei quali sia capace oltre il battesimo, si avrebbe in lui un aumento della grazia della giustificazione.

La questione invece dei mezzi, con cui i bambini possono essere giustificati, come risulta dall'abbondante letteratura anche recentissima

(1) Cfr Dz-U. 410: Landgraf A., *Kinderstaufe und Glaube in der Früscholastik*, in *Gregorianum*, 9 (1928), pp. 237-372; 497-543.

al riguardo ([2]), ha appassionato i teologi in passato e li appassiona ancora oggi, per sapere se ci può essere per loro un sostitutivo del battesimo di acqua. Le pagine seguenti hanno come oggetto questo problema. Si vedrà a) quali siano i limiti della questione; b) quali opinioni siano state espresse in passato e recentemente; e c) quale sia la dottrina da tenersi.

I limiti del problema

Anzitutto non si fa questione di alcun sostitutivo del battesimo fino alla promulgazione del vangelo. Allora la giustificazione dei bambini avveniva presso gli Ebrei con la circoncisione; e presso gli altri popoli (e presso gli Ebrei per le donne) con il cosidetto *remedium naturae,* attraverso la fede dei loro genitori.

Piuttosto si disputa tra gli autori, se la promulgazione del vangelo sia già avvenuta su tutta la terra, con la conseguente totale abolizione

---

([2]) Ecco un breve saggio della bibliografia sulla presente questione: BARTH K., *Die kirchliche Lehre von der Taufe.* Zurigo, 1947. BIANCHI I. L., *De remedio aeternae salutis pro parvulis in utero clausis sine baptismate morientibus.* Venezia, 1768. BOROS L., *Sacramentum mortis,* in *Orientierung,* 23 (1959), pp. 65-70; 75-79. BOUDES E., *Réflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ,* in *Nouvelle revue théologique,* 71 (1949), pp. 589-605. CULLMANN O., *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême.* Neuchâtel - Parigi, 1948. DYER G. J., *The denial of Limbo and the jansenist controversy,* Mundelein, 1955. DYER G. J., *Limbo: A théological evaluation,* in *Theological studies,* 19 (1958), pp. 32-49. GAETANO, *In 3,* q. 68, aa. 2 e 11. (Ed. Leonina delle opere di S. Tommaso, XII, pp. 93-94). GERSON J., Opera omnia. Anversa, 1706, III, 1350. GREESTOCK D. L., *En torno al problema de los niños que mueren sin bautismo,* in *Salmauticensis,* 2 (1955), pp. 245-264. S. GREGORIO NISSENO, *De infantibus qui praemature moriuntur* (*Migne,* P. G., 46, 161-192). GUMPEL P., *Unbaptized infants: May they be saved?* in *The Downside review,* 72 (1954), pp. 342-458 (con abbondantissima bigliografia). HOERGER P., *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione,* in *Antonianum,* 17 (1942), pp. 304-308. JOURNET C., *La volonté divine salvifique sur les petits enfants. Bruges,* 1958, KLEE H., *Katholische Dogmatik,* Magonza 1835, III, 119 ss. LAURENCE L., *Esquisse d'une étude sur la sort des enfants morts sans baptême,* in *L'année théologique,* 12 (1952), pp. 145-186. LAVALETTE H., *Autour de la question des enfants morts sans baptême,* in *Nouvelle revue théologique,* 82 (1960). pp. 56-69. LOPEZ MARTINEP N., *El más allá de los niños.* Burgos, 1955. MENOUD P. H., *Le baptême des enfants dans l'Eglise ancienne,* in *Verbum caro,* agosto 1947, pp. 15-26. MICHEL A., *Enfants morts sans baptême.* Parigi, 1954, MINGES P., *Compendium theologiae dogmaticae specialis.* Ratisbona, 1922, II, p. 142. RENWART L., *Le baptême des enfants et les limbes,* in *Nouvelle revue théologique,* 80 (1958), pp. 449-467. SCHELL H., *Katholische Dogmatik.* Paderborn, 1893, III, 479 ss. VAN ROO W. A., *Infants dying without baptism,* in *Gregorianum,* 35 (1954), pp. 406-473. WINKLHOFER A., *Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder,* in *Münch. Theol. Zeit.,* 7 (1956), pp. 45-60. WINKLHOFER A., *Das Kommen seines Reiches. Francoforte* s.M., 1959, p. 310 ss.

del *remedium naturae;* o se, invece, questo rimedio sussista ancora presso i popoli, ai quali il vangelo non è ancora stato annunciato. Secondo il Tridentino, la promulgazione del vangelo è la condizione per lo scatto della necessità del battesimo. Il passaggio dallo stato di peccato a quello della grazia, insegna il concilio, « una volta promulgato il vangelo, non può avvenire senza il lavacro della rigenerazione o il voto di esso » (3). Alcuni teologi, per esempio, il Pesch (4), ritengono che la promulgazione del vangelo ha già avuto luogo da molti secoli per tutto il mondo; altri invece, per esempio, il D'Alès (5), pensano che la promulgazione del vangelo non sia ancora avvenuta dappertutto e che, di conseguenza, dove tale promulgazione non è giunta, perduri il *remedium naturae* per la giustificazione dei bambini. Nel caso che questa seconda opinione fosse vera, il problema della giustificazione dei bambini sarebbe limitato ai popoli cristiani: solo per questi si potrebbe porre la questione del sostitutivo del battesimo.

Una seconda limitazione del problema procede da un'altra opinione probabile, cioè dalla sentenza dell'animazione successiva del feto. La legislazione della Chiesa non segue questa opinione (6); tuttavia essa non è condannata ed ha sostenitori anche recentissimi (7). Se questa sentenza è vera, non entrano nel problema tutti i feti umani fino al momento in cui è in loro infusa l'anima razionale (40-80 giorni dopo la concezione), perchè ancora non sono uomini. Per loro quindi, non avendo l'anima razionale, non esiste nè peccato originale, nè necessità di toglierlo, nè alcun problema di salvezza. Se tali feti abortiscono rientrano nel processo della materia senza lasciare traccia di sé, come quelli di qualsiasi altro animale. Per loro non si fa questione di battesimo né di alcun suo sostitutivo.

In terzo luogo, il presente problema non riguarda ciò che Dio può fare miracolosamente nell'ordine della grazia. E' pacifico che Dio, padrone assoluto della grazia, può elargirla a chi vuole e quando vuole senza alcun bisogno dei sacramenti. Perciò, se Dio volesse, potrebbe certo elargire direttamente la grazia a tutti i bambini del mondo; ma ciò sarebbe un miracolo, perchè contrario alla legge generale della giustificazione per mezzo del battesimo (o del *remedium naturae*) stabilita

---

(3) Dz-U. 796.
(4) PESCH C., *Praelectiones dogmaticae,* VI, 417.
(5) D'ALÈS A., *De baptismo et confirmatione,* 142-143.
(6) CIC, can. 746.
(7) Cfr HUDECZEK M. M., *De tempore animationis foetus humani secundum embryologiam hodiernam,* in *Angelicum,* 29 (1952), pp. 162-181.

da Lui. Ci sono dei bambini salvati per questa via straordinaria? Non lo sappiamo. Nel caso affermativo, il problema riceverebbe un'ulteriore limitazione, perchè dovrebbero venire esclusi dalla questione tutti i bambini morti senza battesimo, ma direttamente salvati in maniera straordinaria da Dio.

Infine, è comunemente riconosciuto che i bambini possono ottenere la giustificazione per mezza del martirio, come fu il caso dei santi Innocenti, uccisi da Erode alla nascita di Gesù (*Mt.* II, 16), e come può essere quello di altri bambini uccisi in odio della fede.

Con queste limitazioni probabili o certe il problema è ristretto nell'estensione, ma non è eliminato. Una moltitudine enorme di bambini, il Pohle parla di metà del genere umano ([8]), rimane pur sempre, riguardo ai quali si pone la questione, se esista per loro un sostitutivo del sacramento come mezzo *ordinario* di salvezza.

Opinioni antiche e recenti

Secondo la dottrina protestante classica, Dio giustifica soltanto giuridicamente ed esteriormente, in quanto dissimula il peccato ed imputa la giustizia di Cristo. Il battesimo non produce la grazia, ma significa soltanto che Dio riguarda come giusto chi l'ha ricevuto ([9]). Ma per chi è un segno il battesimo? Per chi è battezzato, rispondono gli anabattisti; e traggono la logica conseguenza che amministrare il battesimo ai bambini, incapaci di percepirne la significazione, equivale a profanarlo. Perciò essi sostengono che l'antico uso di battezzare i bambini dev'essere abolito. Le chiese luterana e riformata, invece, sostengono che il battesimo è un segno, prima, per la comunità e, poi, per il battezzato. Quando il bambino giunge all'uso della ragione, riconosce il battesimo e sa di essere riguardato da Dio come giusto. Nel sinodo della chiesa riformata svizzera di Neuchâtel, del 1947, il battesimo dei bambini fu riconosciuto e raccomandato in una risoluzione, che ottenne 82 voti favorevoli e 52 contrari ([10]).

Benchè Calvino, sostenendo che la grazia della giustificazione si trasmette per eredità, come la benedizione di Abramo si estendeva alla sua posterità, abbia soppressa ogni necessità del battesimo dei bambini; tuttavia ritiene debba essere loro amministrato come segno e testimo-

---

([8]) Cfr. POHLE J. - GUMMERSBACH J., *Lehrbuch der Dogmatik*. Paderborn, 1956 II, p. 599.

([9]) Cfr CALVIN J., *Institution chrétienne*. Ginevra-Parigi, 1888, IV, 14, n. 17.

([10]) Cfr la rivista protestante *Verbum caro,* maggio 1947, p. 81.

nianza che essi sono eredi della benedizione promessa da Dio alla discendenza dei fedeli ([11]).

Recentemente Carlo Barth si è dichiarato fortemente contrario ad ogni battesimo dei bambini. In una riunione degli studenti delle facoltà teologiche svizzere, del 7 maggio 1943, egli sostenne che il battesimo è essenzialmente un sigillo concesso all'uomo, che ha inteso la parola di Dio, l'ha ricevuta nella fede ed ha deciso d'unirsi alla morte ed alla resurrezione di Cristo col rito dell'immersione e dell'emersione. Perciò il battesimo è coronamento di un desiderio; si viene al battesimo, non vi si è portati da altri. Di conseguenza il battesimo dei bambini non ha senso, perchè non può essere una *verantwortliche Taufe* (un battesimo responsabile); ed è inoltre contrario alla Sacra Scrittura, che ne parla se non di quello degli adulti. Abolendo il battesimo dei bambini, viene a cadere anche la confermazione, che è un sacramento a metà, ingiurioso al battesimo, e non c'è più bisogno di « farneticare » (l'espressione è del Barth), come hanno fatto Lutero e lo stesso Calvino, circa un atto di fede infusa nei bambini nel momento in cui sono battezzati, affinchè possano accettare il sacramento ([12]). Oscar Cullmann e Filippo Menoud hanno largamente confutata la posizione di Carlo Barth, avvicinandosi in vari punti alla dottrina cattolica ([13]).

Da tempo immemorabile, in campo cattolico, non esiste nessuna controversia sulla legittimità dell'uso di battezzare i bambini. Quando i pelagiani asserirono che i bambini avevano bisogno del battesimo per entrare nel regno dei cieli, ma non per ottenere la vita eterna ([14]), sant'Agostino contrappose la tradizione apostolica antica, che insegnava il contrario ([15]). Nell'*Indiculus* si legge che « *sive parvuli sive iuvenes ad regenerationis veniunt sacramentum* » ([16]); e nel Lateranense II (anno 1139) si condannano come eretici quelli che negano il battesimo dei bambini ([17]).

([11]) Cfr Calvin J., *Institution chrétienne*. Ginevra-Parigi, 1888, IV, 15, n. 22; 16, n. 31. *Catéchisme de l'Eglise de Genève*. (Par J. Calvin). Parigi-Ginevra, 1934, pp. 117-119.

([12]) Questa conferenza fu in seguito pubblicata. Cfr. Barth K., *Die kirchliche Lehre von der Taufe*. Zurigo, 1947.

([13]) Cfr Cullmann O., *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*. Neuchâtel-Parigi, 1948. Menoud P. H., *Le baptême des enfants dans l'Eglise ancienne*, in *Verbum caro*, agosto, 1947, pp. 15-26.

([14]) Cfr S. Agostino, Migne, P. L. 38, 1335-1348; 44, 705.

([15]) Cfr Migne, P. L. 33, 730; 44, 128; 44, 533; 43, 173.

([16]) Dz-U. 140.

([17]) Dz-U. 367.

Nel medioevo i teologi si domandavano che cosa sarebbe avvenuto, se il ministro del battesimo non avesse avuto l'intenzione richiesta per la validità del sacramento. La risposta a questa questione si divideva in due parti: riguardo agli adulti era concordemente riconosciuto esistere per loro il voto del sacramento o battesimo di desiderio, con cui potevano salvarsi; riguardo ai bambini, al contrario, era pure concordemente riconosciuto non esistere per loro nessuno battesimo di desiderio, perchè incapaci di ogni atto razionale. Tuttavia si avanzava l'ipotesi che il difetto d'intenzione del ministro, in questo caso, fosse supplito da Cristo o dalla Chiesa ([18]).

Da questo caso fu facile il passaggio alla questione della sorte dei bambini morti senza battesimo. Il Durando ([19]) rispondeva esistere una provvidenza speciale di Dio per soccorrere a tali bambini, che forse venivano salvati per mezzo delle preghiere dei loro genitori. Così pensarono anche il Biel e Gerson ([20]). Il Gaetano riteneva che nel caso della impossibilità del sacramento *in re*, per la salvezza eterna dei bambini bastasse il desiderio del battesimo, che nutrivano per loro i rispettivi genitori, specialmente quando ciò fosse seguito da qualche segno esteriore, per esempio dall'invocazione della SS. Trinità e dal segno di croce. Egli si appoggiava sull'autorità di san Gregorio e di san Bernardo, i quali non osavano negare tale possibilità, e sulla benignità di Dio, che nel nuovo testamento aveva istituito un'economia di salvezza migliore di quella vecchiotestamentaria ([21]).

L'opinione del Gaetano fu oggetto di vivace discussione nel concilio di Trento. Il gruppo dei teologi minori ed alcuni Padri ([22]) proponevano che la sentenza del Gaetano venisse condannata; invece Francesco Romero e Girolamo Seripando vi ci opposero con successo ([23]). La mancata condanna da parte del Tridentino non è tuttavia un argomento per la validità dell'opinione del Gaetano. Difatti dal decreto per i Giacobiti risulta chiaramente che nessuna probabilità esiste per

---

([18]) Cfr Alessandro di Hales, *Somma teologica,* IV, q. 8, membr. 3, a. 1. S. Bonaventura, *In 4,* d. 6, p. 2, a. 2, q. 1. S. Tommaso, *Somma teologica,* 3, q. 64, a. 8.

([19]) Durando, *In 4,* d. 6, q. 1.

([20]) Biel G., *In 4,* d. d, q. 2, dub. 2. Gerson J., *Sermo de nativitate Virginis,* 3, 2. (*Opera omnia.* Anversa, 1706, III, p. 1350). Anche l'Amort accetta questa soluzione. (Cfr. Amort E., *Theologia moralis.* Innsbruck, 1758, II, 120 ss.).

([21]) Gaetano, *In 3,* q. 68, aa. 2 e 11. (Nell'edizione Leoniana delle opere di S Tommaso, XII, pp. 93-94).

([22]) Cfr Hoerger P., *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione,* in *Antonianum,* 17 (1942), pp. 304-308.

([23]) Cfr Pallavicini P., *Istoria del concilio di Trento.* Milano, 1745, vol. 2, p. 41 ss.

la sentenza della possibilità di salvezza dei bambini non battezzati attraverso l'invocazione della SS. Trinità da parte dei loro genitori. perchè vi è espressamente dichiarato che ai bambini « non si può venire in soccorso con altro rimedio, se non per mezzo del sacramento del battesimo » (24). Non reca quindi meraviglia che la sentenza del Gaetano, implicitamente condannata gia prima del Tridentino dal concilio di Firenze, sia respinta unanimemente dai teologi (25).

Il problema tuttavia della sorte dei bambini morti senza battesimo ha sempre continuato ad angustiare gli studiosi di teologia. Il Bianchi, nel 1768, proponeva come sostitutivo del battesimo per i bambini morti *in utero* l'accettazione della loro morte da parte della madre (26). Lo Shell (27) sviluppò ulteriormente il tentativo di utilizzare la morte del bambino come strumento di salvezza. Egli proponeva che la morte di questi bambini. per associazione a quella espiatoria di Cristo, potesse essere considerata una specie di martirio, capace di togliere il peccato originale. Il Mulders, in due articoli pubblicati in *Bijdragen* (28), sostiene che la morte in se stessa, dopo Cristo, ha un potere di redenzione. Tale potere si manifesta pienamente nei santi Innocenti e può attuarsi in ogni bambino, perchè, dopo Cristo, in ognuno di essi c'è un desiderio inconscio di salvezza, a cui essi possono consentire e salvarsi con l'aiuto di doni soprannaturali, che trasformano la loro intelligenza e volontà.

Altri teologi invece escogitarono una specie di battesimo di desiderio, proponendo che i bambini in questione. nel momento della morte ricevessero una speciale illuminazione da parte di Dio, con la quale potessero compiere un atto di carità. Questa sentenza, sostenuta dal Klee (29), ebbe una certa accoglienza favorevole in alcuni ambienti e fu presentata come probabile dal catechismo della diocesi del Lussenburgo (30). Recentemente il Laurenge, continuando in questa linea di pensiero, proponeva come sostitutivo del battesimo una grazia sanante con altre grazie strettamente soprannaturali concesse ai bambini dopo la loro morte, con le quali essi potrebbero ordinarsi al fine ultimo.

---

(24) Dz-U. 712.

(25) Cfr SOTO D., *In 4*, d. 5, q. unica, a. 2. TOLEDO F., *In 3*, q. 68. a. 2. SUAREZ F., *De baptismo*, d. 27, a. 3. PESCH C., *Praelectiones dogmaticae*, VI. 415 ss. D'ALÈS A., *De baptismo et confirmatione*, 152. VAN NOORT G., *De sacramentis*, I. 222. PIOLANTI A., *De sacramentis*, 143.

(26) BIANCHI I. L., *De remedio aeternae salutis pro parvulis in utero clausis sine baptismate morientibus*. Venezia, 1768.

(27) SCHELL H., *Katholische Dogmatik*, Paderborn 1893, III. 479. ss.

(28) MULDERS G., in *Bijdragen*, 8 (1947), pp. 96-102; 9 (1948), pp. 209-244.

(29) KLEE H., *Katholische Dogmatik*. Magonza, 1835, III. p. 119 ss.

(30) Edizione del 1879 ,p. 228.

Se ciò fanno otterrebbero la remissione del peccato originale e la vita eterna; altrimenti andrebbero all'inferno (31). Il Minges crede possibile la liberazione delle anime dei bambini morti senza battesimo dal limbo, per mezzo delle preghiere e dei sacrifici offerti dai fedeli in unione ai meriti di Cristo (32). Il Boudes, sulla base della solidarietà di tutti gli uomini in Cristo e della redenzione universale, pensa ci debba essere, anche se a noi ignoto, un sostitutivo ordinario del battesimo per i bambini che non ricevono il sacramento (33).

Il Dyer (34), in un pregevole studio sulla negazione del limbo e la controversia giansenista, ha dimostrato che la tesi degli agostiniani, specialmente del Noris e del Berti, della dannazione dei bambini morti senza battesimo, i quali soffrirebbero non solo la pena del danno, ma anche quella del senso, sia pure in dose minima, non fu condannata dall'autorità ecclesiastica per rispetto a sant'Agostino; anzi fu difesa come non contraria al dogma cattolico. Comunque tale intervento ecclesiastico non significa un'approvazione *positiva* della sentenza agostiniana, di modo che non se ne può trarre argomento per condannare l'opinione scolastica del limbo e della felicità naturale dei bambini morti senza battesimo. Inoltre il Dyer dimostra che Pio VI nella costituzione apostolica *Auctorem fidei*, del 28 agosto 1794, proibisce di identificare la sentenza tomista del limbo con la dottrina pelagiana, perchè gli scolastici, pur ammettendo per i bambini morti senza battesimo uno stato di felicità naturale, al contrario dei pelagiani, non negano nè il peccato originale, nè la punizione di tale peccato, asserendo che questi bambini sono privi della visione beatifica appunto per la colpa d'origine. Tuttavia, anche questa proibizione di Pio VI non equivale ad una definizione dell'esistenza del limbo dei bambini. Perciò non si può ancora dire sicuramente che la Chiesa si sia definitivamente pronunciata sulla sorte dei bambini morti senza battesimo.

Anche il Renwart (35) pensa che la questione della sorte dei bambini morti senza battesimo non è risolta. Egli ritiene che i teologi deb-

---

(31) LAURENGE L., *Esquisse d'une étude sur la sort des enfants morts sans baptême*, in *L'année théologique*, 12 (1952), pp. 145-186.

(32) MINGES P., *Compendium theologiae dogmaticae specialis*. Ratisbona, 1922, II, p. 142.

(33) BOUDES E., *Réflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ*, in *Nouvelle revue théologique*, 71 (1949), pp. 589-605.

(34) DEYER G. J., *The denial of Limbo and the jansenist controversy*. Mundelein, 1955.

(35) RENWART L., *Le baptême des enfants et les limbes*, in *Nouvelle revue théologique*, 80 (1958), pp. 449-467.

bano riesaminare tutta la tradizione per vedere se il limbo non sia un *nomen sine re;* e quali siano i motivi e le ragioni, che hanno indotto i Padri, i concili e gli scolastici a concludere che per i bambini morti senza battesimo, secondo le vie normali della Provvidenza, non c'è nessun mezzo di salvezza suppletivo del sacramento. « Tutta la questione, scrive egli, è di discernere su che cosa si fonda la nostra certezza che i bambini sono incapaci di ogni battesimo di desiderio. Sulla fede? O sopra un'induzione ricavata da ciò che gli adulti percepiscono a riguardo dei piccoli? » ([36]).

Infine ricordiamo per curiosità l'opinione di un certo Girolamo Colombo, menzionato dal Berazza ([37]), il quale ritenne come probabile che i bambini morti senza battesimo saranno battezzati il giorno del giudizio universale dagli angeli o dagli uomini e così potranno essi pure entrare nel regno dei cieli.

Valutazione delle opinioni esposte

Che cosa si deve pensare di tutte queste opinioni sulla sorte dei bambini morti senza battesimo? La risposta a questa domanda dipende dal valore della dottrina del battesimo come unico mezzo di salvezza anche per i bambini. Le parole di Gesù: « In verità, in verità ti dico, nessuno, se non rinasce per acqua e Spirito, può entrare nel regno di Dio » (*Giov.* III, 5), hanno un senso universale. Esse proclamano la legge del battesimo, come mezzo indispensabile di salvezza per tutti gli uomini, dopo la promulgazione dei vangelo. I Padri, fin dai primi tempi, hanno sottolineato tale senso, ed alcuni dicono espressamente che nel caso dei bambini non ci può essere il battesimo di desiderio, ma solo quello di sangue, qualora non ricevano quello di acqua ([38]).

Il concilio di Cartagine scomunica chi nega che i bambini debbono essere battezzati e chiunque affermi « che le parole del Signore: *Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore* (*Giov.* XIV, 2) debbano

---

([36]) RENWART L., ivi, p. 467.

([37]) Cfr BERAZA B., *De Deo elevante, de peccato originali, de novissimis.* Bilbao, 1924, n. 1068.

([38]) Si veda, per esempio: TERTULLIANO, *De baptismo,* 12 (Migne, P. L. 1, 1213); ORIGENE, *In Leviticum,* 8, 3 (Migne, P. G. 12, 496); S. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses,* 3, 10 (Migne, P. G. 33, 440); S. GIOVANNI GRISOSTOMO, *In ep. ad Philippenses,* 3, 4 (Migne, P. G. 62, 203); S. AMBROGIO, *De Abraham,* 2, 11 (Migne, P. L. 14, 494-497); *De obitu Valent.,* 51 (Migne, P. L. 16, 1374); S. AGOSTINO, *Epist.* 166,7 (Migne, P. L. 33, 730); *De baptismo,* 4, 22 (Migne, P. L. 43, 173); *De peccatorum meritis et remissione,* 1, 24, 34 (Migne, P. L. 44, 128); *Sermones,* 294 (Migne, P. L., 38, 1336 ss.).

intendersi nel senso che esiste nel regno dei cieli o altrove un luogo intermedio, dove vivono beati i bambini morti senza battesimo, senza il quale essi non possono entrare nel regno dei cieli, che è la vita eterna ». E subito dopo si richiama al noto testo di san Giovanni III, 5, per concludere che chi non è coerede con Cristo sarà inevitabilmente alla sinistra ([39]). Questo (terzo) canone del concilio di Cartagine, benchè riferito soltanto in nota dal Denzinger, sembra autentico ed approvato da papa Zosimo, come dimostra l'Amann ([40]). Giustamente quindi sant'Agostino, basandosi su di esso, poteva scrivere che « l'autorità dei concili cattolici e della sede apostolica ha condannato, a ragione, i nuovi eretici pelagiani, che hanno osato assegnare ai bambini non battezzati un luogo di riposo e di salute fuori del regno dei cieli » ([41]).

Il Lateranense II condanna come eretici coloro che negano il battesimo dei bambini. Innocenzo III nella lettera ad Umberto, arcivescovo di Arles, condanna quelli che asserivano essere inutile battezzare i bambini. Nella professione di fede prescritta ai Valdesi si esige di ammettere il battesimo dei bambini. Nel concilio Viennese Clemente V contro Giovanni Olivi, e nel concilio di Firenze Eugenio IV nell'istruzione per gli Armeni e nel decreto per i Giacobiti, non solo difendono la necessità di battezzare i bambini, ma espressamente affermano che non si può venire loro in soccorso con altri mezzi all'infuori del battesimo di acqua, e quindi doversi loro amministrare con ogni sollecitudine ([42]).

Il concilio di Trento insegna che i bambini debbono essere battezzati per conseguire la remissione del peccato originale; che il battesimo è necessario alla salvezza per i non ancora rigenerati, come il sacramento della penitenza per chi ha peccato dopo il battesimo; che non si può avere la giustificazione senza il lavacro della rigenerazione, che ne è la causa strumentale. Scomunica inoltre chi affermi « il battesimo essere libero, cioè non necessario alla salvezza »; « nessuno doversi battezzare se non all'età, in cui Cristo fu battezzato, o in punto di morte »; « non doversi annoverare tra i fedeli i bambini dopo il battesimo, non essendo capaci dell'atto di credere, e perciò, giunti allo uso di ragione, essere necessario ribattezzarli, o essere meglio omettere il loro battesimo che battezzarli nella sola fede della Chiesa, non credendo essi con atto proprio » ([43]).

([39]) Dz-U. 102, 102 nota 4
([40]) Cfr Amann E., *Milève,* in « DTC », 10, 1754.
([41]) S. Agostino, *De anima et eius origine,* 2, 12 (Migne, P. L. 44, 505).
([42]) Dz-U. 367, 410, 424, 482, 696, 712.
([43]) Dz-U. 791, 895, 796, 799, 861, 868, 869.

E' vero che il Tridentino non ha voluto condannare la seguente proposizione: « *Pueros in uteris maternis per invocationem Trinitatis et benedictionem salvari* », affinchè non fosse condannato il Gaetano ([44]); nè volle trattare espressamente la questione dei bambini non ancora nati, nè determinare il grado di necessità del battesimo (se cioè sia di necessità di mezzo o solo di precetto); tuttavia già dai documenti riferiti risulta abbastanza chiaramente che il concilio ritiene necessario il battesimo per tutti, anche per i bambini.

San Pio X condanna l'opinione modernista del battesimo dei bambini frutto dell'evoluzione disciplinare ecclesiastica; Pio XII, parlando alle ostetriche, raccomanda di battezzare per tempo i bambini in pericolo di morte, perchè per loro non c'è altro mezzo di salvezza; il Codice di Diritto Canonico chiama il battesimo « porta dei sacramenti » e lo dice necessario per tutti *in re vel in voto* ([45]).

Infine un recentissimo *Avvertimento* del sant'Ufficio mette in guardia dall'uso di differire l'amministrazione del battesimo ai bambini per ragioni fittizie, notando che « certe opinioni teologiche, sprovviste di ogni solido fondamento, relative alla salute eterna dei bambini morti senza battesimo, sembrano favorire questi ritardi » ([46]).

Davanti a così numerosi e gravi documenti, il giudizio sulle sentenze sopra riferite, che, in una maniera o in un'altra, si sforzano di trovare un sostitutivo del sacramento per i bambini morti senza battesimo, è abbastanza facile. Come dice il recentissimo *Avvertimento* del sant'Ufficio, « sono sprovviste di ogni solido fondamento ».

In particolare è bene notare che un battesimo di desiderio in esseri incapaci di ogni atto razionale conscio, come sono i bambini, è un aperto controsenso, se non interviene un miracolo, con cui Dio elargisca a queste creature qualche scienza infusa. Il miracolo, d'altra parte, non si suppone, ma deve essere provato; e generalmente non è un mezzo ordinario di salvezza. Il voler poi fare della morte naturale dei bambini una specie di martirio è in contrasto con san Paolo, il quale insegna esplicitamente che la morte è una conseguenza del peccato originale (*Rom.* V, 12).

La giustificazione dei bambini di *via ordinaria* è dunque possibile solo attraverso il sacramento del battesimo di acqua o attraverso il martirio. Quelli che muoiono senza battesimo e non sono uccisi in

---

([44]) Cfr PALLAVICINI P., *Istoria del concilio di Trento*. Milano, 1745, vol. 2, p. 42.

([45]) Dz-U. 2043; « AAS », 43 (1951) p. 841; CIC, can. 737.

([46]) « AAS », 50 (1958), p. 114.

odio della fede, non giungono alla visione beatifica, ma non sono neppure puniti con pene positive. Essi sono accolti nel cosidetto *limbo dei bambini* (47), dove anche a loro giungerà qualche frutto della opera redentrice di Cristo, perchè è di fede che essi pure risorgeranno per merito del Redentore ed avranno il dono gratuito dell'immortalità per i loro corpi (48); ed è almeno solidamente probabile che saranno confermati nell'innocenza personale, avranno l'integrità della natura, parteciperanno al giudizio finale, dove godranno nel vedere l'umanità di Cristo. Dopo il giudizio, probabilmente, dimoreranno sulla nostra terra rinnovata (49).

Responsabilità verso i bambini e residuo di speranza.

Non si deve dimenticare che la grazia è un dono perfettamente gratuito e che quindi Iddio, assolutamente parlando, non reca ingiuria ai bambini, che senza colpa di nessuno non vengono battezzati, nel non ricorrere a mezzi straordinari per elargirla loro.

Riguardo poi a quelli, che muoiono senza il sacramento per incuria o colpa di chi avrebbe dovuto a ciò provvedere, si deve ricordare che Dio ha concesso seriamente all'uomo il libero arbitrio. Come egli permette che uomini perversi siano causa di scandalo e dannazione per altri, così può permettere che dei bambini non giungano alla vita eterna per colpa di chi dovrebbe aprire loro la porta della salvezza. Senza dubbio la colpa di costoro è ben grande e ne sarà chiesto loro conto severamente. Tuttavia Dio non è tenuto in questo caso a mutare le legge generale dell'economia della salvezza, che impegna la volontà umana a cospirare alla costruzione del regno dei cieli in maniera responsabile, nè a supplire egli in maniera straordinaria alla colpevole omissione dell'uomo.

Nel corpo mistico di Cristo vige una solidarietà soprannaturale analoga a quella che riferisce le une alle altre le membra dell'organismo umano (1 *Cor.* XII, 12 ss.). Gli uomini debbono quindi curarsi gli uni degli altri. San Paolo diceva di se stesso: « Guai a me se non predicassi » (1 *Cor.* IX, 16), perchè aveva ricevuta la missione di evangelizzare. Qualche cosa di simile possono e debbono dire a se stessi

---

(47) Cfr. S. TOMMASO, *In* 2, d. 35, q. 2, a. 2; In 4, d. 45, q. 1, ad 2um; *Suppl.*, q. 69, a. 6; *De malo*, q. 5, a. 3. PIER LOMBARDO, *Sent.*, 2, d. 33. D. SOTO, *De natura et gratia*, I, 14. GIGON A. C., *De novissimis*, Friburgo, 1947.

(48) Dz-U. 429, 464, 531.

(49) Cfr B. BERAZA, *De Deo elevante, de peccato originali, de novissimis*, Bilbao, 1924, n. 1066.

coloro, che sono tenuti a curare il conferimento del battesimo ai bambini, per non rischiare di venir meno a così grave compito. Le teorie escogitate in favore di un sostitutivo del battesimo sono infondate e non debbono quindi essere seguite da costoro o da altri per giustificare il ritardo del sacramento ai bambini o per nutrire facili illusioni sentimentali della loro salvezza senza il battesimo.

Tuttavia a questo punto si ripresenta ancora angosciosa la domanda, se nel caso dei bambini, a cui fu impossibile senza colpa di nessuno di somministrare il battesimo, non ci sia qualche probabilità che il desiderio della Chiesa e dei loro parenti per la loro salvezza eterna venga tenuto in conto da Dio.

Da quanto è stato esposto si deve dire che la tesi della necessità di mezzo del battesimo per i bambini in *via ordinaria* sembra sia una verità di fede definita nel concilio di Cartagine approvato da papa Zosimo. Dal fatto però che il concilio di Trento si sia rifiutato di condannare l'opinione del Gaetano, come si è detto, si può forse legittimamente dedurre che in questa questione la piena luce non è ancora stata fatta: e che perciò è desiderabile una ricerca esauriente su tutto il problema, soprattutto sulla portata degli interventi del magistero. Forse con tale studio si potrà dirimere la questione o, almeno, si potrà preparare il momento in cui il magistero stesso, l'unico che può dire una parola autorevole e sicura sul problema, si pronunci definitivamente, dissipando ogni dubbio ed ogni incertezza.

Comunque, ci pare che frattanto si possa lasciare una speranza nel caso riferito, sulla base della divina misericordia, che in via *straordinaria* può salvare chi vuole, anche senza il sacramento.

Gesù nell'ultima cena ha promesso che chi rimarrà in lui, otterrà quanto chiede (*Giov.* XV, 7). Ora, trattandosi della Chiesa e dei genitori cristiani ferventi, che vivono cioè uniti a Cristo, si può ritenere che in essi è verificata la condizione per essere esauditi; d'altra parte, il loro desiderio e la loro preghiera non è cosa disdicevole nè impossibile per Dio. Perciò si può ritenere che Dio salvi per via straordinaria i bambini non battezzati senza colpa di nessuno. Così un filo di speranza rimane, almeno in questo caso, che sembra presentare i limiti estremi della drammaticità ([50]).

E' opportuno notare che questo caso è assai diverso da quello dei bambini che muoiono senza battesimo per colpa di chi doveva e po-

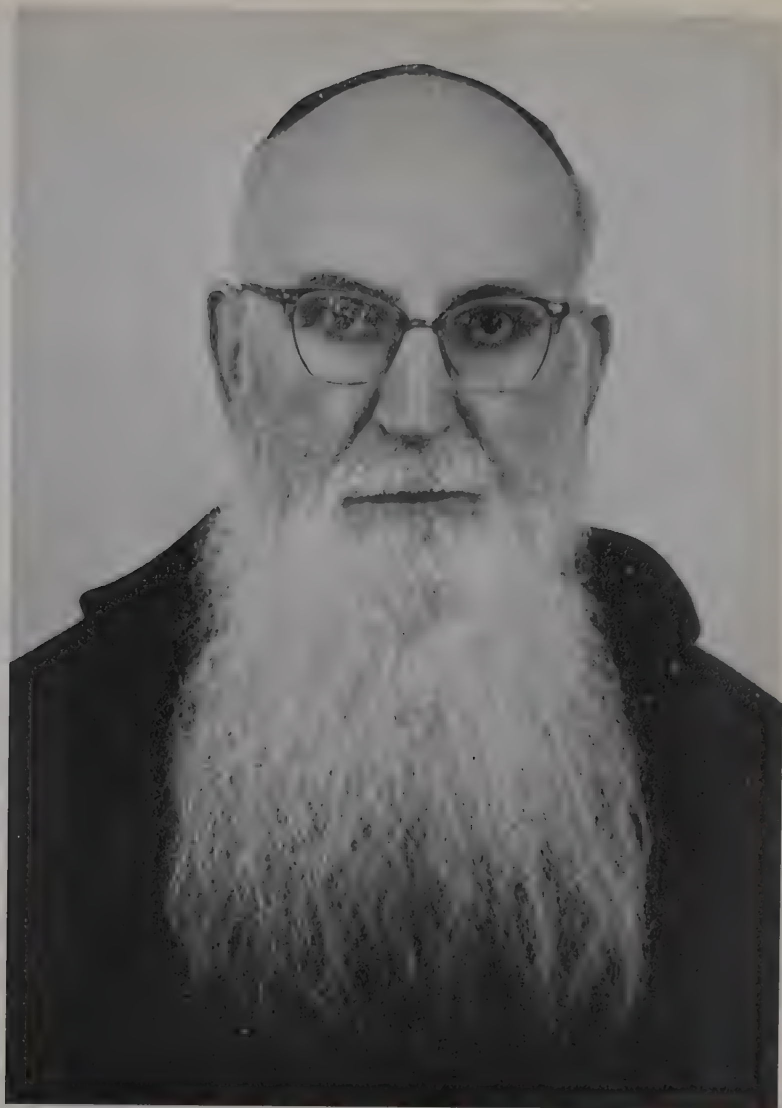
---

([50]) L'aver pubblicato il presente articolo non significa che la Direzione della Rivista accetti l'opinione dell'Autore, il quale merita certamente lode per la sua sollecitudine sacerdotale.

teva loro somministrarlo. Per tali bambini Iddio aveva sufficientemente provveduto per la loro salvezza; se quindi non giungono alla visione, ciò non è imputabile a Lui neppure apparentemente. Al contrario, nel caso dei bambini che non ricevono il battesimo senza colpa di nessuno, il battesimo era loro impossibile. Sembra quindi conforme alla bontà di Dio che Egli li salvi per via straordinaria.

Tanto più sembra ciò ragionevole, se si considera che questi bambini, stante il desiderio della Chiesa e dei loro genitori, avrebbero certamente ricevuto il sacramento, se appena fosse stato possibile amministrarlo loro. Perciò Dio, salvandoli in via straordinaria, non fa altro che conferire loro quella salvezza, che avrebbero conseguita in via ordinaria, se fosse stato possibile.

La speranza, dunque, almeno in questo caso, ci sembra fondata. Non è però una certezza e bisogna essere preparati a stare al giudizio della Chiesa anche su questo punto.



REV.MUS P. THEOPHILUS GARCIA AB ORBISO, O.F.M.Cap.
Professor Emeritus Pontificiae Universitatis Lateranensis
Socius Ordinarius Pontificiae Academiae Theologicae Romanae

P. THEOPHILUS, GARCIA AB ORBISO, O.F.M.Cap.

P. THEOPHILUS (Joannes Josephus GARCIA y PIEDROLA) natus est in loco « ORBISO » dicto (in Prov. Alava, Hispania) die 8 Martii 1895. Cum 11½ esset annorum ad Collegium Seraphicum PP. Cappuccinorum Alsasuae (Navarra) se contulit, ubi per 4 annos studia humaniora peregit. Inde, Novitii cappuccini habitu sumpto mense Augusti 1910, incepit suam vitam religiosam in Conventu Sangüesa (Navarra), ubi emissa post annum Professione simplici, et post triennium solemni, completisque per octo annos studiis philosophicis et theologicis in Collegiis Ordinis propriae Provinciae, ordinatus est Sacerdos Pampilonae, urbe capite Prov. Navarrae, die 19 Aprilis 1919.

Mense Septembri illius anni 1919 P. Theophilus missus est Romam, ad studia theologica et biblica penitius excolenda; et per duos annos scholas nostrae Universitatis ad Lateranum adivit, et Lauream in S. Theologia obtinuit.

Ab anno 1921 ad 1924 tres cursus Pontif. Instituti Biblici tamquam alumnus ordinarius frequentavit, et Licentiam in S. Scriptura consecutus est. Quinquennio romano studiorum peracto, rediit in suam Provinciam, ubi per annos quatuor docuit S. Scripturam studentes theologos in Collegio Pampilonensi sui Ordinis, in quo munus Vice-Rectoris aliquandiu gessit.

Cum autem die 4 Augusti 1928 decessisset Romae Rev.mus P. MICHAEL HETZENAUER, O.F.M.Cap., qui a 24 annis S. Sripturam docebat in hac nostra Universitate, Praefectus studiorum Exc.mus D.D. Julius Serafini, et honorabile Professorum claustrum unanimi voto postularunt a Superioribus Ordinis ut vellent mittere P. THEOPHILUM tamquam desideratissimi P. HETZENAUER successorem. Cui humanissimae postulationi Superiores Ordinis grato animo acquiescentes, statim miserunt P. THEOPHILO Litteras obedientiales ut in Urbem se transferret, munus Professoris S. Scripturae in Pontificia Universitate Lateranensi peracturus.

Ab illo anno 1928 usque nunc 1960, (h.e. per triginta duos annos) sacras Litteras utriusque Testamenti innumeris pene alumnis exposuit, quibus ut studium evaderet facilius, curavit ut numquam eis deessent lectiones ab ipso praeparatae, primo quidem foliis litographicis, deinde vero libro typis edito *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento,* duobus voluminibus.

P. Theophilus, diversis emensis professoratus gradibus, iamdiu inter professores « Ordinarios » cum omnibus iuribus et honoribus ascitus erat.

Omnem navitatem illius, ut magistri, maxima sedulitate ipsius investigatoris studii comitata est. Quae ab ipso praedicta sunt de scientia quae maximi momenti doctrina et investigatione erant, iniecerunt optimis viris italicis advenisque admirationem et agnitionem. Semel atque iterum *Hedomadis Biblicis,* quae quotannis Matriti fiunt, interfuit, et aliquoties dissertationes habuit, quarum argumentum subinde ei propositum erat, et quae postea in periodico *Estudios Biblicos* collecta sunt.

Pro magnis meritis sapientiae et virtutis Sancta Sedes Apostolica non defuit in adprobatione exprimenda et nobilissimis epistulis et multis ceteris modis. Nam P. Garcia est Consultor Pont. Commissionis Biblicae et Qualificator Supremae Congregationis Sancti Officii; est insuper Socius Ordinarius Pont. Academiae Theologicae Romanae.

Em.mus Cardinalis Clemens Micara, nostrae Universitatis Magnus Cancellarius, proponente Rectore Magnifico, iterum voluit animum gratum dicere erga tantum magistrum, sollertia, virtute et ingenii acumine praestantem eum nominans Professorem Emeritum eiusdem Pontificiae Universitatis, iure honoreque servatis.

Opera P. Theophili haec sunt:

Libri:

- *Epistola Sancti Iacobi; Introductio et Commentarius,* 291 pp., in « Lateranum », XX, 1954: Istituto Grafico Tiberino, Roma 1956.
- *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento,* vol. I, *Evangelia,* 448 pp., *ibidem,* 1956: vol. II, *Actus, Apocalypsis, Epistolae,* 867 pp., *ibidem,* 1958.

Articuli:

- *An integer Decalogus tribuendus sit Moysi?,* VD 3 (1923) 265-71.
- *Narratio biblica creationis* (*Gen. I,* 1-2, 3), VD 11 (1931) 141-55.

— *Iacobus, Dei et ... Christi servus* (*Iac.*, I, 1), VD 15 (1935) 139-43; 172-79.

— *Iacobus ... Duodecim Tribubus ... in dispersione ...* (*Iac.*, I, 1), VD 15 (1935) 271-79.

— *De tentationibus in Epistola Iacobi* (*Iac.*, I, 2-18), VD 16 (1936) 209-16.

— *De origine et effectibus tentationum* (*Iac.*, I, 13 s), VD 16 (1936) 305-11.

— *Contra acceptionem personarum* (*Iac.* 2, 1-13), VD 19 (1939) 22-32.

— *Fides sine operibus mortua* (*Iac.* 2, 14-26), VD 20 (1940) 265-77.

— *De non ambiendis cathedris* (*Iac.* 3, 1-18), VD 21 (1941) 169-82.

— *Increpatio cupiditatis* (*Iac.* 4, 1-12), VD 22 (1942), 204-12; 246-50.

— *Contra praesuntuosam de futuro dispositionem* (*Iac.* 4, 13-17), VD 23 (1940) 104-14.

— *Vae divitibus malis* (*Iac.* 5, 1-6), VD 26 (1948) 71-87.

— *Instans ad patientiam exhortatio* (*Iac.* 5, 7-11), VD 28 (1950) 3-17.

— *Christiana sinceritas* (*Iac.* 5, 12), VD 29 (1951) 65-76.

— *De oratione, Extrema Unctione, et confessione* (*Iac.* 5, 13-18), VD 31 (1953) 70-82; 164-71.

— *Zelus pro errantium conversione* (*Iac.* 5, 19 s), VD 32 (1954) 193-208.

— *Undecim priora capita Geneseos a S. Laurentio Brundusino explanata*: in *Antonianum* 25 (1950) 443-74; et 26 (1951) 61-82.

— *Sancti Laurentii Brundusini quaedam de theologia biblica quaestiones*: in *Collectanea Francisc.* 22 (1952) 251-82.

— *De fide in Ep. ad Roma.*: in *Divinitas* 2 (1958) 576-96.

Hispanice:

— *La Mujer del Protoevangelio* (*Gen.* 3,15), in *Estud. bibl.* 187-207; 207; 273-89.

— *El oráculo contra Tiro en Isaias 23, y en Ezequiel* 26-28, in *Est. bibl.* 2 (1942) 597-625.

— *Los motivos de la esperanza cristiana según S. Pablo*: in *Est. bibl.* 4 (1945) 61-85; 197-210.

— *La Eucaristia en S. Pablo*: in *Est. bibl.* 5 (1946) 171-213

— *La exégesis biblica coadyuvada por el estudio de las formas literarias de la antigüedad*: in *Est. bibl.* 8 (1949) 185-211; 309-25.

— *El "reino de Dios" en los Salmos*: in *Est. Francisc.* 49 (1948) 13-35; 198-209.

— *Contiénese en la S. Escritura la Asunción de la Virgen?*: in *Est. Francisc.* 54 (1953) 5-26.

— *Inmaculada: estudio sobre este término bíblico*: in *Est. Francisc.* 55 (1954) 389-428.

— *Actisbos eucarísticos del Salterio*: (Congreso eucar. internac. de Barcelone: Sesiones de estudio, pp. 351-61 (Barcelona 1954).

— *El cántico e la viña del amado* (*Is.* 5, 1-7) in *Est. Ecclesiast.* 34 (1960) . . .

— In Encyclop. bibl. española, voces *Tomás* (Santo Tomás apóstol), « *Virtud* », « *Viudas* » *en el N.T.* (Ediciones Garriga, Barcelona 1959).

Italice:

— Pro « Bibliotheca Sanctorum », quae nunc praeparatur, scripsit voces ***Abdenago-Azaria, Abele, Adamo, Daniele.***

DIVINITAS

